ISSN 0024-7359



Ezéchiel, le souffle de la responsabilité

Philippe Abadie
Michel Demaison
Christian Duquoc
Michèle Martin Grunenwald
Philippe Mercier
Jacques Vermeylen

256

Octobre-Décembre 2002

Octobre-Décembre 2002 - tome LI-4

Fondée en 1951 par des Dominicains de la Province de Lyon, Lumière & Vie, revue d'information et de formation, veut satisfaire aux exigences de la recherche théologique, en se faisant l'écho des questions posées au christianisme et des interpellations que la foi adresse à notre temps.

CAHIERS DE L'ABONNEMENT 2002

Revue publiée avec le concours du centre national du livre

2, PLACE GAILLETON 69002 LYON
CCP 3038 78 A LYON
TÉL. 04 78 42 66 83 - FAX 04 78 37 23 82
courriel : lumvie@wanadoo.fr
site web : http://www.lumiere-et-vie.com



n° 256



Ezéchiel, le souffle de la responsabilité

Isabelle CHAREIRE

Une libre responsabilité

Qui ne connaît ce verset devenu proverbial : « Les pères ont mangé des raisins verts, et les dents des fils ont été agacées » (Éz 18, 2b) ? Qui n'en connaît aussi sa dénonciation : « celui qui a péché, c'est lui qui mourra » (Éz 18,3) ? Responsabilité collective, responsabilité individuelle : ce débat traverse le livre d' Ézechiel mais comme éclairé par l'enracinement théologal donné à l'exigence éthique. Ce que W. Zimmerli résume ainsi : « la promesse de vie conditionnelle qui suscite la conversion et l'obéissance du peuple de Dieu » ne se fait que sous l'horizon de la promesse inconditionnelle de vie originellement donnée jusqu'à son accomplissement final.

Replacer l'appel à la responsabilité sous l'éclat de la splendeur de la Loi et du Dieu de vie, c'est libérer l'être humain des chaînes d'une culpabilité mortifère, ouvrir à une conscience juste de la responsabilité et désigner en vérité ce qu'est le péché. Cette libération se conjugue aussi dans l'équilibre subtil, proposé par le prophète, entre la capacité du sujet à répondre pour lui-même de ses actes sans se laisser enfermer dans d'aliénantes déterminations et la solidarité du genre humain en sa geste qui noue le destin commun des peuples et de l'humanité. La parole du prophète a décidément bien des choses à nous dire, empêtrés que nous sommes dans nos modernes contradictions : entre le souci de désigner à tout prix un assuré responsable afin de récuser tout risque aléatoire et l'ingéniosité persistante à nous défausser, par d'improblables justifications, de nos

propres responsabilités. Balançant sans cesse entre l'auto-culpabilisation malsaine et l'autojustification indue, il est bien difficile de se situer en vérité selon une libre responsabilité.

En proposant l'examen de la notion de responsabilité Michel Demaison pose les termes du débat. La noblesse du terme n'est pas épuisée par son sens éthique et le prophète Ézechiel en dessine l'enjeu véritable : l'appel à la vie donnée par Dieu. Cependant, avant la relecture thématique du prophète, il convenait de retracer le cadre historico-littéraire du livre : Jacques Vermeylen en esquisse la trame en soulignant les enjeux théologiques de la relecture de l'histoire effectuée par le prophète.

Les deux contributions suivantes examinent successivement l'émergence de la responsabilité personnelle et le maintien de la responsabilité collective. Philippe Mercier souligne combien la responsabilité du sujet s'inscrit dans le sillage de la Torah ; critique d'une conception fataliste des événements, cette insistance sur la capacité de chacune et de chacun à assumer ses actes n'évacue pas l'aspect collectif. Ce dernier, en raison de la solidarité de facto des membres d'un corps social, désigne une vérité incontournable de la réalité. C'est ce qu'analyse Christian Duquoc : en dénonçant les agissements portés par certains groupes sociaux en tant que tels Ezechiel inscrit l'histoire du monde sous l'horizon de la promesse accordée au peuple et au genre humain en son unité.

La virulence des dénonciations du prophète requérrait d'éclaircir la part apocalyptique de l'ouvrage ; c'est ce que fait Philippe Abadie en montrant, à travers la thèse de Hanson reprise et critiquée, comment le livre d'Ézechiel se situe à la charnière du prophétique et de l'apocalyptique

Enfin, en une relecture actualisante du dossier, Michèle Martin-Grünenwald analyse l'enracinement biblique de l'appel à la responsabilité. La Gloire de YHWH *place la convocation éthique dans la perspective de l'Alliance ; ainsi, derrière la violence de ses dénonciations, le guetteur est bien le témoin de l'amour de Dieu pour son peuple.*

« Vous saurez que je suis Dieu ». *Ce motif récurrent du livre d'Ézechiel est signe de l'extraordinaire libération à laquelle l'humanité en son corps solidaire et en chacun de ses sujets est appelée.*

« Guetteur, voici l'aurore ». *L'aurore qui se lève, don de Dieu, est signe que la vigilance n'est pas vaine. En effet, le prophète rend audible l'inouï de Dieu : honorer, dans l'exigence de justice et de droiture, les tâches auxquelles nous sommes appelées est devenu « un joug facile et un fardeau léger à porter » (Mt 11,29) quand il est endossé à la suite du Pasteur des peuples.*

Isabelle CHAREIRE
Directrice

Numéros à paraître en 2003

Lumière & Vie

257
(Janvier-Mars)

Jean-Paul II
25 ans de pontificat

258
(Avril-Juin)

Le Nihilisme

259
(Juillet-Septembre)

La Providence

260
(Octobre-Décembre)

Esther et l'antisémitisme

Michel DEMAISON

Un labyrinthe, un guetteur

Comment ne pas s'y laisser enfermer ? Et une fois dedans, quel fil d'Ariane enrouler pour retrouver l'issue ? Le labyrinthe *Responsabilité* étend son réseau sur tout ce qui ressemble à un propos éthique, qu'il soit banal ou travaillé, public ou privé, pragmatique ou abstrait. On ne voit guère comment aligner quelques phrases en la matière sans apposer le sceau de ce mot : c'est lui qui authentifie le discours, l'institue en éthique. En éthique moderne, faut-il préciser, car on le chercherait en vain avant la fin du XVIIIe siècle. Venu de l'anglais *responsibility* qui a désigné d'abord la position constitutionnelle des ministres devant le Parlement, il gardera longtemps une signification essentiellement juridique [1]. D'ailleurs, cet emploi demeure, et même il se ramifie et se complexifie chaque jour, en droit civil et pénal, à mesure que s'étendent et se spécialisent les champs et les modalités des interventions humaines, à mesure que croît la judiciarisation de toutes sortes de relations privées. Dans la ligne directrice de son origine, la notion s'organise autour de l'objectif suivant : identifier la (ou les) personne (physique ou morale) à qui un dommage ou un préjudice pourra être imputé et qui sera tenue en justice de le réparer du moment qu'elle l'assume, qu'elle en *répond*.

---

1. Dans le domaine du droit, l'adjectif "responsable", tiré du latin *respondere, responsum,* est utilisé en français à partir du XIVe siècle.

I

Survol de reconnaissance

Parmi la pléthore d'occurrences qui s'offrirent, les quelques jours où j'y ai prêté attention, voici un très bref échantillon.

- "Il n'existe pas de sujet aussi décisif pour la conscience humaine que celui de la responsabilité" (*Etudes*, juillet-août 2002, p. 104, à propos du film "Le cas Furtwängler" et des rapports entre éthique et esthétique).

- "Soyons réalistes, pédagogues, humbles. En un mot, responsables !" (*Journal du Dimanche,* 23 juillet 2002, Michel Charasse esquissant l'attitude qui conviendrait à son parti renvoyé dans l'opposition).

- "Le droit de grâce est une responsabilité qu'on impose au chef de l'État" (Georges Pompidou dans une conférence de presse de 1972, extrait rediffusé en août 2002 sur France-Culture à propos du procès de Paul Touvier).

On aura remarqué la diversité des référents que le même terme est censé signifier. Le langage courant le confirme. On entend : "Vous avez pris vos responsabilités" (assumez les conséquences, y compris pénibles ou répréhensibles) ; "J'agis en toute responsabilité" (en toute conscience) ; "Depuis que nous sommes arrivés aux responsabilités" (au pouvoir) ; "Les responsabilités qui vous incombent" (les fonctions, les devoirs de votre charge) ; "Vous n'êtes qu'un irresponsable !" (reproche paradoxal). Etc.

La responsabilité a donné lieu depuis cinquante ans à des élaborations philosophiques majeures. Il suffit de rappeler quelques noms.

Pour le Sartre de l'immédiat après-guerre, l'homme est responsable de tout devant tous, et d'abord de ce qu'il est. « Totalement déterminé et totalement libre, je suis toujours obligé de reprendre à mon compte, de prendre la responsabilité de ce dont je ne suis pas responsable » [2]. C'est, dans sa pensée d'alors, le corollaire direct et inévitable d'une liberté qui définit l'existence humaine comme telle.

Dans la philosophie de Levinas, quelques citations suffisent à dire le caractère central de cette notion :"Le mot *Je* signifie *Me voici,*

2. J.-P. SARTRE, *Cahiers pour une morale,* Paris, Gallimard, 1983, p. 449 (écrit en 1948).

répondant de tout et de tous", "Le *Soi* est *Sub-jectum* : il est sous le poids de l'univers – responsable de tout" [3]; "Le Moi est celui qui, avant toute décision, est élu pour porter toute la responsabilité du Monde" [4]. Non plus conséquence, la responsabilité est posée *a priori*, elle ne dépend d'aucune possibilité ou faculté précédentes, elle est présupposée à toute liberté, fondée sur le seul fait de la présence indéclinable d'autrui ; asymétrique, elle commence avant toute relation de réciprocité, et rend responsable de la responsabilité d'autrui elle-même. L'éthique est première.

Chez Ricœur, elle ne joue pas un rôle moindre, mais différemment. Elle devient "une catégorie éthique essentielle pour comprendre la personne comme sujet autonome et, dans le même mouvement, appelé à vivre de la rencontre d'autrui. Elle atteste aussi que l'homme est capable de se reconnaître comme sujet de son action, capable de donner sens à son histoire personnelle et communautaire" [5]. Catégorie essentielle, donc, mais l'éthique n'est pas première.

Hans Jonas, dans *Le Principe Responsabilité*, opère un renouvellement de la problématique en définissant la notion, élevée à la dignité suprême de principe, essentiellement par rapport à l'avenir. Corrélative aux pouvoirs et aux risques démesurés qui marquent l'histoire actuelle de l'humanité, la responsabilité de réguler les premiers et de prévenir les seconds est elle-même démesurée, indéfinie, impérieuse, irréversible, unilatérale.

Du côté des théologiens, la moisson serait tout aussi riche et instructive. Pour un représentant du protestantisme comme Emil Brunner, "éliminer la responsabilité équivaut à supprimer tout sens à l'existence humaine... Elle n'est pas un attribut de la nature humaine, elle en est l'essence" [6]. L'ouvrage de théologie catholique de langue française, *Ethique de la responsabilité*, de René Simon problématise et synthétise au mieux un thème aussi débordant, en se situant par rapport aux trois derniers philosophes mentionnés [7].

---

3. E. Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye, Ed. Nijhoff, 1974, p. 145,147.
4. E. Levinas, *Entre nous*, Paris, Ed. Grasset, 1991, p. 76.
5. A.-P. Gauthier, *Paul Ricœur et l'agir responsable,* Lyon, Profac, n° 68, p. 10.
6. E. Brunner, *Man in revolt*, cité par John Stott, *La Croix de Jésus-Christ*, p. 87.
7. R. Simon, *Ethique de la responsabilité,* Paris, Ed. du Cerf, 1993, 354 p. (Compte rendu dans *Lumière & Vie*, n°221, p. 69 sv.).

Ce que tous se donnent comme présupposé, chacun selon son génie propre, c'est l'existence d'un sujet, qu'il se définisse activement comme origine d'une liberté, centre autonome de décision, ou comme subjectivité instituée par la priorité d'autrui : un être capable de se connaître en tant que soi, avec d'autres, de se fixer des objectifs, d'agir en prévoyant les conséquences de son action. N'est-ce pas le moins qu'on puisse exiger d'auteurs qui se veulent éthiciens ? Certes, mais il faut rappeler d'un mot les objections adressées à cette position foncièrement humaniste. Elles viennent de chercheurs en sciences humaines, pour qui la notion de sujet ainsi comprise – en gros, dans la postérité cartésienne – serait une construction produite par l'histoire, la culture, les structures sociales, l'inconscient, l'imaginaire... Le thème de la responsabilité consacrerait cette fiction, non sans une inflation qui serait le revers de sa vacuité conceptuelle. Se prétendre responsable de sa vie serait à ranger au rayon des opiacés, tout comme se croire sujets coresponsables de projets et d'œuvres communes : consolation et protestation impuissante face aux misères de la vie, "rémanences d'une solide tradition obscurantiste" [8]. Convergeant avec ces perspectives, des courants philosophiques ou des modes culturelles, d'inspiration cynique, hédoniste, nihiliste, auront beau jeu de démonter une superstructure aussi emphatique que gênante, pur produit de la modernité que la post-modernité ne peut que « gadgetiser ».

Laissons ce que ces réfutations ont de trop radical pour être pertinentes. Entre autres, elles s'exposent à l'objection de contenir des « contradictions performatives », si répandues depuis qu'on n'enseigne plus la logique. En effet, ces mêmes penseurs qui nient l'existence d'un sujet capable de répondre de ce qu'il fait et dit, seraient-ils les seuls à échapper à ce destin et à pouvoir soutenir la vérité de leurs propres discours ? Ils se trouvent dans une aporie plus insoluble que les difficultés, réelles, qu'ils pointaient. Mais retenons la leçon méthodologique : le soupçon à exercer sur quelque notion que ce soit, à commencer par celles qui vont sans dire.

---

8. S. LECLAIRE, *La fonction éthique de la psychanalyse.* Voici le contexte de la citation : "Si le sujet relève d'une détermination langagière et, à ce titre, constitue une *fonction déterminée*, il émerge enfin de la connotation de singularité indicible où se ramassent [...] les rémanences d'une solide tradition obscurantiste" (Soulignés par l'auteur).

De la responsabilité telle qu'elle est actuellement invoquée, je ne retiens pas les applications juridiques, mais seulement ses usages en éthique et en théologie morale. Je me demanderai si ce qui fait sa plasticité et sa commodité n'indiquerait pas aussi des limites, une faiblesse constitutive. Et parce qu'elle emprunte et entremêle plusieurs systèmes signalétiques qui me semblent souvent mener au pied des mêmes murs, j'ai choisi l'image du labyrinthe pour l'explorer.

II

Un labyrinthe à parcourir

La méthode sera plus que simple, élémentaire (mais une introduction ne doit-elle pas exposer les éléments du thème à développer ?). Je prends comme fils conducteurs quatre questions contenues dans le mot, son étymologie, ses évolutions sémantiques. *Qui* répond, en tant qu'être moral ? *De quoi* ? *A qui* ? *Au nom de quoi* ?

Le fil du sujet

La question a déjà affleuré. Elle est décisive, au sens où de sa réponse dépend la possibilité ou non de quelque chose qui ressemble à un agir responsable. Mais l'enjeu va bien au-delà du strict champ de la morale. J'ai suggéré qu'il détermine la possibilité de tenir un discours s'adressant à autrui avec la prétention à être écouté, donc à détenir quelque validité, si le mot de vérité effraie. En somme, s'il n'existe pas de sujet parlant en son nom à destination d'interlocuteurs dotés de la même capacité, il est inutile de poursuivre cette réflexion. Si je la poursuis, c'est que je m'y engage en sujet, donc aussi éthiquement. Tel est le socle sur lequel repose l'acte même d'échanger une parole, en l'occurrence sur la responsabilité. Il paraît s'imposer avec évidence, mais les déconstructions évoquées qui tentent de le miner sont loin d'être négligeables, et je ne sous-estime ni leurs arguments ni leurs connivences avec l'esprit du temps. Mais notre propos est ailleurs.

Cette première mise au point, préjudicielle, n'épuise pas la question, elle inaugure une exploration sans fin, car affirmer la présence d'un sujet est une proposition générale, abstraite. Restent toutes les interrogations sur sa condition, ses pouvoirs, ses limites, etc. : un enfant, un grand malade, un être persécuté – tous sujets humains,

bien entendu – seront-ils dits responsables identiquement à un adulte respecté, en bonne santé physique et mentale ? Plus radicalement, les conditionnements d'une liberté seulement humaine, les limitations de l'autonomie, non seulement imposées de l'extérieur par la nature et la société, mais inhérentes à son exercice, les contradictions d'un vouloir traversé d'aspirations incompatibles, tout cela brouille la transparence et la maîtrise prétendues d'un sujet qui, de plus, est toujours en interaction avec d'autres, soumis aux mêmes brouillages.

Il faut donc retenir des critiques évoquées le fait qu'aucun sujet humain ne se constitue sans être instruit par ce qu'il trouve en venant au monde, et d'abord le langage qui ouvre sur tout le reste, sans être formé par tous les mécanismes d'introjection et de projection d'images et de désirs entre lui et les autres. Mais dès lors qu'apparaissent une conscience de soi et une capacité d'autodétermination, on peut parler de responsabilité, en précisant qu'elle est et demeurera celle d'un sujet fini, dépendant, faillible, en un mot divisé, non accidentellement mais structurellement. C'est vite dit, mais cela implique concrètement qu'on n'en aura jamais fini d'essayer de comprendre dans quelle mesure une personne est ou non responsable moralement de ses actes et de ses omissions (juridiquement il en va autrement) ; en même temps il faut affirmer aussi nettement qu'elle l'est *a priori*, parce qu'il y va de sa dignité, et de celle de tous, de le lui reconnaître.

Les liens entre la liberté et la responsabilité sont constitutifs de l'une et de l'autre. Il n'est donc pas étonnant que la même démarche vaille pour les deux : que ce soit pour exalter ou pour minimiser leur importance, quoi qu'on dise, on présuppose leur existence réelle, active, et non seulement possible, idéale : elle ne se prouve pas au terme d'un raisonnement, mais s'éprouve en tout agir et pâtir, dans le vouloir vivre consubstantiel au vivre humain.

Sur ce fil comme sur les suivants, nous recueillerons plus tard ce que le prophète dit à qui veut l'écouter pour parler à son tour.

Le fil de l'objet

De quoi sommes-nous responsables ? Des conduites que nous décidons, des actes que nous posons, de leurs effets dont nous sommes les auteurs, au moins pour une part, ou que nous laissons se produire.

Ici encore les interrogations se lèvent sous l'évidence comme une volée de perdrix sous le pas du laboureur.

Il faudrait évoquer tout ce que cette proposition de bon sens exclut : ce qui est de l'ordre de la nécessité et de contingences immaîtrisables, en soi et hors de soi. Pourtant il y aurait matière à débattre, car sur le milieu physique et surtout culturel, voire sur certaines dispositions innées ou héritées, d'autres avant nous sont intervenus ; avec leurs moyens, ils ont créé des civilisations, fait de la Terre un monde. A notre tour, nous participons à ce mouvement, que nous le voulions ou non. Nul ne laisse ce monde tel qu'il l'a trouvé. Cela s'appelle l'histoire. Mais quelle est la part du projet concerté, de l'engagement responsable, dans cette entreprise dont personne ne peut se dire la cause et qui, pourtant, ne se produit que parce que chacun y participe ? On mesure alors combien il est difficile d'identifier précisément un objet qui tantôt est près de tout recouvrir, tantôt semble s'évaporer, et combien les dimensions individuelle et collective de tout agir sont rigoureusement inséparables.

Revenant sur l'action, il ne faudrait pas trop pousser l'analyse si on veut sauver quelque chose de sa qualification de responsable. En amont, on sait l'importance des circonstances, des conditionnements psychiques, des intérêts, dans la détermination de ce qu'il faut faire, puis viennent en aval les réactions imprévisibles, les chocs en retour, les effets non souhaités, voire redoutés, qui modifient le sens et l'impact de l'objectif poursuivi. Avec tout ce qui lui échappe, de quoi le sujet est-il finalement responsable ? Combien de fois est-il amené à se dire : « ce n'est pas ce que je voulais » ? Et pourtant c'est cela qui lui est imputé, sur quoi il se juge ou est jugeable. Car cet enchevêtrement singulier d'éléments hétérogènes dont l'analyse manifeste l'extériorité par rapport au sujet, sans celui-ci en qui il existe, ne donnerait jamais lieu à une action personnelle, unique, inscrivant dans la réalité une nouveauté qui la rendra meilleure ou pire. C'est pourquoi il est légitime que des procédures relevant de compétences diverses soient habilitées à évaluer objectivement des conduites, mais il sera toujours exorbitant qu'une instance extérieure se prononce sur la responsabilité ou la culpabilité morales subjectives.

Une troisième série de questions porte sur l'avenir. Est-il objet d'une responsabilité présente ? Pour les systèmes éthiques traditionnels, cet objet était l'agir délibéré avec sa trajectoire prévisible sur laquelle on

garde une maîtrise. Des prises de conscience récentes obligent à considérer ses effets à beaucoup plus long terme, irréversibles sur l'équilibre écologique de la Terre, et donc sur l'avenir de l'humanité. Du coup, l'objet principal s'est reporté sur la sauvegarde des conditions de subsistance des générations futures. Ce basculement redispose autrement la question du sujet responsable. En effet, la dimension collective des mécanismes économiques et des décisions politiques internationales passe au premier plan ; or elle rend problématique la désignation de responsables qui seraient censés jouir d'une claire conscience des enjeux et d'une pleine liberté de manœuvre face à ces derniers. De plus, cette réorientation oblige à revenir sur ce qui constitue la moralité de l'agir. Est-ce encore la capacité de juger et de décider en tenant compte des circonstances présentes et des conséquences à venir humainement connaissables ? Il est courant de soutenir aujourd'hui que la formulation de l'obligation morale selon Hans Jonas dépasserait celle de Kant parce qu'elle intègre l'horizon de l'avenir [9]. Faudrait-il remettre sur ses pieds l'impératif kantien, qui ne verrait pas plus loin que l'actualité, en le tournant vers le futur ? Si c'est bien l'humanité qu'il faut respecter inconditionnellement en ma personne comme en celle d'autrui, il est évident que pour Kant, et pour tout philosophe et théologien dignes de ce nom, elle ne se réduit pas au phénomène dont je fais actuellement l'expérience, mais elle est ressaisie en sa réalité essentielle, présente et future, incluant les conditions indispensables de sa réalisation historique. L'insistance sur les enjeux globaux et lointains de nos entreprises doit redoubler du fait de l'urgence et de la nature des dangers, c'est une évidence, et c'est une tâche incombant à l'éducation et surtout à la prudence politique qui décide des moyens de prévision et de prévention à prendre. Mais il n'y a pas là, à mon sens, l'avènement d'un âge totalement nouveau pour une éthique qui serait enfin vraiment responsable.

On le constate, la seule idée de responsabilité ne détermine pas par elle-même ce sur quoi elle doit s'exercer et ce qu'elle doit viser. Pour chaque secteur de la pratique, elle doit recourir à d'autres éclairages

9. Voici l'une de ses expressions les plus connues : « Agis de façon que les effets de ton action soient compatibles avec la permanence d'une vie authentiquement humaine sur terre » *(Le Principe Responsabilité*, Ed. du Cerf, 1990, p.30). Cf. la critique de B. Sève : "Hans Jonas et l'éthique de la responsabilité", *Esprit*, octobre 1990.

qui ne l'avaient pas attendue pour proposer des analyses et des critères cernant l'objet complexe de tout agir moral.

Le fil du vis-à-vis

C'est peut-être la dimension la plus originale, l'image de marque, des éthiques construites sur le thème de la responsabilité. A qui, devant qui, pour qui, avec qui, dois-je répondre de ce que je fais ? La diversité des prépositions indique déjà que ce type de relation à autrui n'est pas simple. D'ailleurs, ce vis-à-vis est-il nécessairement un autre ? La question est-elle incongrue à propos des actes les plus intérieurs, les plus privés, sous prétexte qu'ils ne concernent personne et ne viendront à la connaissance de personne ? Bien plus, ceux-là mêmes qui m'engagent envers mes semblables, identifiés ou anonymes, ou qui seront connus comme miens et imputables à moi, ne dois-je pas préalablement les assumer en conscience, en répondre devant moi-même, avant et pour qu'ils puissent justement m'être imputés ? Certainement pas, objecteraient les tenants de l'antériorité radicale de la responsabilité sur la liberté, mais ce n'est pas le lieu d'ouvrir un débat sur le fond.

Simplement, pour avancer dans notre enquête, je m'interroge : si c'est la précédence absolue de l'autre qui assigne à responsabilité tant envers soi-même qu'envers lui, ne pourrait-on pas à la limite se passer de l'attention à la singularité de chaque autre, avec sa demande irréductiblement unique ou son absence de demande, puisqu'il suffit qu'il soit l'autre "en tant qu'autre", n'importe qui, le premier venu ? Paradoxalement il n'aurait de poids, de consistance, de pouvoir, qu'en me permettant de me constituer sujet en face de lui, jusqu'à me faire son otage. Et dire que, faute de poser cette priorité, la subjectivité n'est que plate identité et vaine persévérance dans l'être – vaine au sens où elle manquerait le passage à l'ordre de la moralité –, c'est affronter les implications théoriques et pratiques de la consécration de l'éthique comme philosophie première. On touche ici, à mon avis, à l'une des limites auxquelles conduit la conception de la responsabilité envers autrui comme *le* fondement de toute la morale. Sans doute l'expérience spéculative vaut-elle la peine d'être déployée dans toute sa rigueur. Reste à savoir quels rapports elle entretient avec des dimensions du réel, comme le corporel, le psychologique, l'économique, l'esthétique, etc., formant cet "autre de l'éthique" qui lui est nécessaire pour qu'elle soit elle-même, rien qu'elle-même, pas tout. Resterait

aussi à savoir ce qu'il en est de sa praticabilité effective, mais il n'y a aucune raison de demander d'être opérationnelle à celle-ci plus qu'aux autres morales de l'histoire de la philosophie. Est-ce d'ailleurs leur objectif ?

A qui ? – à soi-même, à tel ou telle autre, partenaire d'un projet commun, à n'importe lequel des humains dont la seule existence m'oblige, à l'humanité abstraite d'aujourd'hui, à celle de demain, à Dieu ? Le fil que j'enroule amène à douter qu'il soit pertinent de poser la question en ces termes. Le problème n'est pas tant d'identifier à qui rendre compte de son agir (excepté, encore une fois, quand l'exige la justice, des devoirs et des droits étant en cause), que de mener une réflexion éthique en référence à une anthropologie qui rende impensable tout solipsisme ; je dirais même, qui invalide une conception de l'autonomie équivalant à une autofondation du sujet, avec toutes les impasses théoriques et les inconséquences existentielles qu'elle sème derrière elle. En fait, le vis-à-vis n'est pas objet de choix. Chacune des figures de l'altérité, y compris non humaines – la nature, les animaux -, est convoquée parce qu'elle représente, dans son ordre et avec ses exigences spécifiques, une instance devant laquelle le sujet doit pouvoir répondre de son agir. Ce n'est pas le lieu d'en détailler l'analyse. J'ajoute seulement que la question ne se poserait même pas si le sujet agissant n'était pas d'abord structurellement, donc en toutes ses manifestations tant intérieures qu'extérieures, sujet de la parole et du désir. Cette division ontologique inscrit une altérité au plus intime de son être, qu'activent les premières prises de conscience de soi, surgissant avec la rencontre de l'autre du sujet, des autres sujets. Ici commence l'aventure humaine sous sa modalité proprement éthique. Ce n'est donc pas après coup, comme pour garantir ou authentifier sa moralité, que l'être humain est sommé de répondre de son acte, il l'a toujours déjà fait sous quelque forme, aussi imperceptible soit-elle, en posant un jugement de valeur ; et s'il s'en exempte, il cède le pas au mensonge. Cette responsabilité germinale se diversifie ensuite selon les données objectives des situations. Explicitations, concrétisations qui, loin d'être facultatives, ont la même nécessité que celle du développement du germe.

Le fil de la référence

Le plus surprenant dans les discours centrés sur la responsabilité est leur grande discrétion quant aux principes, aux normes, aux critères

(trois termes à distinguer), suivant lesquels on juge la moralité de ses conduites devant soi-même et les autres. Tout se passe comme si cette notion était assez précise et puissante pour porter en elle-même la force de son obligation, l'expression de sa normativité et sa critériologie ; comme si elle suffisait aux difficiles mises au point pour reconnaître s'il est des impératifs inconditionnels et lesquels, pour les hiérarchiser, pour appliquer des grilles d'interprétation et d'évaluation à la complexité de nombreuses situations ; comme si la responsabilité répondait par principe à tous ces questionnements [10].

Excepté la mauvaise foi et les troubles psychiques, qui ne revendique d'agir de façon responsable et ne coupe court ainsi, non à l'enquête sur l'objectivité de ce qui est fait, mais à la suspicion sur l'intention bonne subjectivement ? Il en va alors comme de la conscience lorsqu'elle est élevée seule, en soi, au rang de principe de la moralité. Le risque n'est jamais loin que, soustraite à toute norme dite extrinsèque, elle se fasse l'écho des envies et des intérêts, de la voix de telle ou telle autorité, ou tout simplement du diktat de l'opinion et de ses modes changeantes. Pour la responsabilité comme pour la conscience, l'accès à une authentique posture morale passe par la référence obligée à une altérité à deux versants : celui d'une raison éclairée qui inscrit la singularité sur l'horizon de l'universel, et celui de la loi contenant des impératifs et des interdits qui obligent par eux-mêmes ; les deux prennent corps existentiellement grâce à la présence, au dialogue, à la confrontation, au conflit, à travers lesquels la personne d'autrui se donne comme le paradigme concret de toute altérité.

On dira qu'exercer sa responsabilité, c'est précisément faire ce travail permanent de vérité, et non se gargariser d'un mot. J'enregistre, et si c'est bien le cas, la notion est certainement très utile, peut-être indispensable, parce qu'elle est en connivence avec une sensibilité et des schémas mentaux formés par la modernité, dont nous sommes tous imprégnés : c'est pourquoi elle est spontanément comprise et efficace dans des propos de toute destination, comme on l'a vu. Mais j'en conclus que pour assurer sa légitimité éthique, la validité de ses multiples emplois, l'originalité

---

10. Il faudrait évoquer ici la distinction fameuse entre éthique de conviction et éthique de responsabilité, faite par Max Weber dans *Le Savant et le Politique*. La discuter conduirait trop loin. Dans les usages qu'on en fait, la distinction se durcit, comme souvent, en opposition duelle exclusive, ce qui, comme toujours, fait manquer la complexité du réel, et donc la vérité.

de son éclairage, il faut expliciter et régler ses relations problématiques avec les dimensions analysées précédemment, et non les traiter par prétérition.

III

De son exil, un guetteur à écouter

Il est une autre manière d'aborder cette tâche de fondation et de délimitation du concept de responsabilité, pour ceux et celles qui donnent leur foi à la parole dont témoigne l'écriture biblique : écouter le prophète Ezéchiel qu'on dit être l'un de ses hérauts. Sans anticiper sur les analyses suivantes des spécialistes, je prends la liberté (surveillée) de faire quelques observations que n'accrédite aucune autre compétence que celle d'un lecteur croyant. En articulant le moral et le théologal, les passages censés concerner notre thème apportent, me semble-t-il, des éléments de réponse aux questionnements précédents. Plus radicalement, ils empêchent de se laisser enfermer dans leur labyrinthe.

Recadrage

Commençons par trois remarques sur le texte et le message d'Ezéchiel. Bien évidemment, il n'y a pas trace des mots de responsabilité, de conscience (individuelle), de sujet (autonome), qui n'existent pas dans la langue du peuple et du livre hébreux. Mais une réalité correspondant à ce que nous désignons ainsi s'y trouve-t-elle ? Pour s'en tenir au premier de ces mots, il faudrait s'entendre préalablement sur son contenu ; or, nous avons vu combien son identification conceptuelle, au-delà de sa définition verbale, dépend étroitement de l'histoire et de la culture occidentales récentes. Essayons donc d'éviter toute transposition sommaire et tout anachronisme.

Ensuite, en admettant que l'exigence d'une responsabilité individuelle constitue une prise de conscience décisive, un acquis irréversible, dont Ezéchiel serait le témoin, faut-il supposer pour autant qu'elle était auparavant étrangère à la religion des Hébreux, inconnue de leur littérature ? Comment comprendre alors, parmi bien d'autres, les récits fondateurs de *Genèse* 2-3, d'*Exode* 19-20, qui s'adressent à des hommes et à des femmes comme créatures personnelles ? Les critiques du prophète ne viseraient-elles pas plutôt des adages colportés par certaines

traditions qui interprétaient en terme de châtiment divin la réalité socio-historique de malheurs s'étendant sur plusieurs générations ? D'où la nécessité de rappeler et de justifier l'imputation et la rétribution individuelles des actes commis individuellement, ce qui, d'ailleurs, ne résolvait pas une double difficulté – encore à l'ordre du jour vingt-cinq siècles plus tard – : comment définir et évaluer une responsabilité collective, fût-elle par omission ou abstention ? Comment désamorcer le scandale du juste accablé de maux et de l'impie qui prospère ?

Enfin, les conclusions de deux grands oracles (20, 43-44 ; 36, 22, 31-32) mettent en perspective théologale le message moral d'Ezéchiel. J'en retiens la pointe qui pourrait bien sonner à nos oreilles comme son rappel le plus dangereux. Le Seigneur dit : "C'est à cause de mon Nom, et non de vos actions corrompues, que j'agis", puis : "Lorsque j'aurai accompli mon geste de salut et de rassemblement, c'est alors que vous vous souviendrez de vos pratiques abominables et vous prendrez vous-mêmes en dégoût". Ces deux piliers assurent la fermeté et la continuité de l'enseignement biblique sur l'antécédence de l'agir divin sur tout agir humain, qui n'est jamais que réponse à un don premier, à la grâce.

La clé

Sur cette base, l'originalité d'Ezéchiel, telle qu'elle s'exprime le plus nettement dans les chapitres 14, 18 et 33, aide le croyant à se forger une conception et une pratique justes de la responsabilité. J'en dégage trois aspects, sans développer.

Au chapitre 14, seuls les justes réchappent des fléaux annoncés "grâce à leur justice" (20), laquelle n'a pas d'efficacité collective directe puisqu'ils n'entraînent pas dans leur salut leurs contemporains impies. Cependant ils ne sont pas désolidarisés du destin de leur peuple puisqu'ils forment un reste qui témoigne de la justice du Seigneur, pour consoler les fils et les filles de Jérusalem qui verront que "ce n'est pas en vain que j'ai fait tout ce que j'ai fait contre elle" (23).

Pour le chapitre 18, toutes les vies sont à Dieu, immédiatement. Créée par lui, chacune a une destinée foncièrement spirituelle, donc aussi morale : ce qu'on fait de sa vie est en relation directe avec ce que Dieu dit, veut, avec ce qu'il est. Les liens de génération ne font hériter ni de l'injustice ni de la justice des pères. Chaque itinéraire est jugé

et sanctionné selon son terme, juste ou injuste, et non en faisant une moyenne des bonnes et des mauvaises actions. C'est en raison du passage qu'il accomplit que le juste vivra, que l'injuste mourra ; non que Dieu veuille la mort, mais commettre le mal, c'est déjà entrer dans la mort, faire œuvre de mort (26).

L'appel à la conversion, fil rouge de ces oracles, culmine au chapitre 33. Il est impossible de se reposer sur la justice des autres, et même de se confier à sa propre justice, de s'en servir comme argument ou alibi, pour se permettre des transgressions (13). Le grief réitéré "La manière d'agir du Seigneur n'est pas juste" manifeste clairement la distance entre deux pratiques de la justice. En le réfutant, le guetteur rappelle la nécessité de passer de celle qui semble offrir une garantie, comme une assurance tous risques en prévision de fautes, à celle qui seule fait la vérité parce qu'elle met à chaque instant en relation de répondant à la parole de Dieu, à "ses lois qui donnent la vie" (15).

Le message prophétique, mettant en abîme la conception moderne de la responsabilité, a de quoi la faire échapper à son sort labyrinthique. La clé est le Nom (20, 44 ; 36, 22). C'est lui qui introduit un clivage entre les acceptions opposées de deux thèmes essentiels, la justice et la vie. Nous avons à répondre de ce que nous faisons, étant entendu que ce n'est pas pour être en règle avec une image de la justice forgée par nous de toutes pièces, et que ce n'est pas non plus pour donner un sens à notre vie, comme si, autrement, elle n'en aurait aucun. Si la responsabilité est essentiellement réponse, elle l'est à un appel à convertir les illusions et les apories d'une responsabilité autofondée, autoréférée, indéfinie en ses objets et infinie en ses destinataires. Cette conversion dépasse les calculs interminables pour évaluer les responsabilités, travail nécessaire à son niveau, mais qui tend chaque jour davantage à tenir lieu de jugement proprement éthique. Elle sauve de l'emprise d'une culpabilité proportionnelle à l'angoisse de "n'avoir pas (bien) répondu". Mais elle sauve aussi de l'indifférence et du cynisme qui s'imaginent déjouer les dérives précédentes. Car, de les référer à l'altérité du Nom créateur, législateur et libérateur, nos conduites ne se trouvent en rien déresponsabilisées. Ezéchiel rappelle avec insistance que c'est justement le contraire, en dénonçant l'explication par une rétribution collective et en reliant la justice de chacun de nos actes à la vie qui est donnée par Dieu. La lumière que le guetteur voit se lever dissipe une grande méconnaissance de Dieu, tout en faisant advenir notre humanité à plus de vérité.

* * *

J'ai pris le parti de pointer des difficultés, celles que soulèvent certains usages de la responsabilité dans les éthiques contemporaines, et celles qui surgiraient d'une actualisation simpliste de versets d'Ezéchiel. D'autres approches sont souhaitables. Il m'a paru opportun de faire de l'exposé des objections, comme de grands maîtres du passé nous l'apprennent, le premier temps d'une investigation théologique féconde, d'une fécondité spirituelle qui, par définition, renonce à maîtriser l'avenir, ce qui n'exclut pas qu'elle soit responsable.

Michel DEMAISON
Faculté de théologie
de l'Université catholique de Lyon

Jacques VERMEYLEN

Ézéchiel : le livre et le prophète

Ézéchiel est le prophète de l'Exil par excellence, et pourtant ses visions comme ses oracles le mènent sans cesse à Jérusalem. La construction de son livre est plus limpide que celle des autres ouvrages prophétiques, mais ce qu'il dit est souvent obscur, voire étrange ou surréaliste. Il est prêtre, mais il tient sur le Temple des propos critiques, et il vit dans la région de Babylone, où les prêtres judéens n'ont pas de fonction cultuelle. Son message s'enracine dans la tradition des prophètes de malheur, et en même temps il ouvre des chemins résolument nouveaux. Bref, le livre d'Ézéchiel est un ouvrage déroutant, voire paradoxal, au carrefour du prophétisme, de la tradition sacerdotale et de l'apocalyptique.

Pour découvrir cette œuvre majeure, je procéderai en trois étapes. Tout d'abord, j'envisagerai l'architecture du livre, mais aussi sa dynamique et quelques-unes de ses caractéristiques les plus saillantes. Ensuite, j'évoquerai le contexte historique de l'activité du prophète, avec les dernières années du royaume de Juda et le temps du grand Exil. Enfin, je proposerai – après beaucoup d'autres – une solution à la grande énigme du livre : sa dualité géographique.

I

Architecture et dynamique du livre

Le livre d'Ézéchiel est une construction quasi-géométrique, à l'image du Temple qu'il imagine aux chap. 40-42. Après l'introduction qui montre le char de YHWH et dit l'envoi en mission du prophète (1, 1 – 3, 21), l'ouvrage comporte quatre parties bien découpées :

1° Le péché et le malheur de Jérusalem (3, 22 – 24, 27). Au milieu de cet ensemble, on assiste au départ de la Gloire de YHWH, qui quitte le Temple (10, 18-22).

2° Le malheur du monde païen (chap. 25–32), avec des oracles sur Ammon, Moab, Édom, la Philistie, mais surtout Tyr et Sidon (chap. 26–28), ainsi que l'Égypte (chap. 29–32).

3° La « pâque » de Jérusalem (chap. 33–39) : la prise de la ville par Nabuchodonosor, la condamnation de ses dirigeants indignes et des montagnes d'Édom, puis l'annonce du retour des déportés (chap. 36), la vision de la résurrection des ossements desséchés (chap. 37), et enfin le combat victorieux contre Gog, roi de Magog (chap. 38–39).

4° La « Torah » d'Ézéchiel (chap. 40–48) : évocation de la Jérusalem future, où tout est ordonné autour du Temple.

On retrouve une structure identique en Is 1–39 et dans le texte court du livre de Jérémie, représenté par la LXX [1], à une différence près : chaque fois, la quatrième partie est remplacée par un récit concernant le prophète (Is 36–39) ou la catastrophe de l'an 586 et la grâce faite à Yoyakîn (Jr 52). Cette architecture expose une théologie de l'histoire : les reproches et les annonces de malheur proférés par le prophète au nom de YHWH appartiennent désormais au passé, et l'ouvrage a pour centre de gravité la défaite prochaine de l'empire du Mal, puis la restauration d'Israël dans toute sa gloire. Pour le livre d'Ézéchiel en particulier, la quatrième partie propose un programme de restauration nationale, avec des traits caractéristiques : le Temple

1. Il est aujourd'hui généralement admis que ce texte court remonte à un original plus ancien que le texte hébreu actuel ; cf. P.-M. BOGAERT, « Le livre de Jérémie en perspective : les deux rédactions antiques selon les travaux en cours », dans *Revue Biblique* n° 101, 1994, pp. 363-406.

y occupe une place immense (7 chapitres sur 8 !), avec son architecture, mais aussi ses règles d'admission, son personnel (lévites et prêtres), ses rituels et d'autres règles, qui concernent surtout le « prince » (*nasî'* ; ce personnage pourrait être le gouverneur de Juda). Ces chapitres ont de nombreux points communs avec les textes P du Pentateuque et avec le « Code de Sainteté » (Lv 17–26) ; leurs longues descriptions et leurs éléments légaux n'ont plus rien à voir avec la prédication prophétique orale, mais ils donnent plutôt à l'ensemble l'allure d'une composition écrite.

Le livre se termine par une phrase qui en résume le propos : « Le nom de la ville sera désormais 'YHWH-est-là' » (48, 35). En effet, la question du lieu où YHWH se trouve traverse l'ouvrage, du premier au dernier chapitre.

– Au début du livre, la vision grandiose du char divin (1, 3-28 ; 3, 12-15) culmine avec l'évo-cation de « quelque chose qui ressemble à la Gloire (*kabôd*) de YHWH » (1, 28). Ses attributs sont le feu et la nuée (comme au Sinaï), ainsi que l'arc-en-ciel (comme au sortir du Déluge) ; la Gloire est donc la manifestation de la présence divine, qui trône au sommet du char. Ce dernier fait l'objet d'une longue description qui emprunte bon nombre de ses éléments à l'iconographie assyro-babylonienne ; il se présente avant tout comme un véhicule, avec ses roues et ses animaux dotés d'ailes et capables de s'élever dans les airs. « Bénie soit la Gloire de YHWH en son lieu », proclame la voix mystérieuse de l'Esprit (3, 12), et pourtant le char rend celle-ci essentiellement mobile.

– Un peu plus loin, la Gloire de YHWH apparaît à Ézéchiel « dans la vallée », comme il l'avait vue en Babylonie près du fleuve Kebar (3, 22-23). Quelle est donc cette vallée ? La réponse n'est pas claire. On songe le plus souvent à un lieu non identifié de Babylonie, mais précisément l'auteur le distingue du fleuve Kebar, et on se souvient que la « vallée de la vision » d'Is 22 – avec un autre vocabulaire, il est vrai – se trouvait dans la région de Jérusalem [2].

2. P. Auvray, art. « Prophètes. Ézéchiel », dans *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, t. 8, Paris, 1972, col. 759-791 (col. 765), fait remarquer que la localisation habituelle de la vallée en Babylonie n'est pas assurée, et que les arguments en faveur de la Palestine ne manquent pas de poids.

– Après s'être vu confier une longue série de paroles sur les péchés et le malheur prochain d'Israël, le prophète est transporté en vision au Temple de Jérusalem (8, 3), où il contemple à nouveau la Gloire de YHWH (v. 4). Ceux qui fréquentent le sanctuaire adorent des idoles et disent : « YHWH ne nous voit pas, YHWH a quitté le pays » (8, 12 ; 9, 9). Au chapitre 10, la Gloire quitte le Temple, emportée par le char décrit au début du livre, puis elle quitte Jérusalem (11, 22-23). Ce départ se trouve au centre de la première partie du livre.

– Le motif de la Gloire divine disparaît jusqu'au milieu de la dernière partie (43, 1-12), quand elle revient au Temple de Jérusalem purifié. YHWH déclare : « C'est ici le lieu de mon trône… J'y habiterai au milieu des Israélites, à jamais » (v. 7).

Où donc YHWH s'est-il rendu après avoir quitté le Temple ? Sa première étape est une montagne située à l'orient de Jérusalem (11, 23). Le texte ne le dit pas d'une manière explicite, mais tout suggère que YHWH est allé rejoindre les exilés en Babylonie. Le récit du chapitre 10 insiste sur le fait que les chérubins liés au char sont les animaux que le prophète avait vus lors de la vision sur le fleuve Kebar ; aussitôt après le départ de la Gloire, Ézéchiel déclare : « L'Esprit m'enleva et m'emmena chez les Chaldéens, vers les exilés, en vision » (11, 24). Ainsi, alors que la population restée au pays en 597 est condamnée, YHWH va rejoindre les déportés, puis, après leur retour au pays, il s'installera dans le Temple qu'ils auront reconstruit ; désormais, il résidera à jamais parmi les siens (cf. 37, 26).

Le livre d'Ézéchiel se présente donc comme une œuvre puissante, dont la trajectoire va de l'idolâtrie à la fidélité, du Temple profané au Temple reconstruit, de la mort à la vie, et dont les bénéficiaires sont les exilés. Par rapport aux autres grands recueils prophétiques, il faut encore noter quelques traits singuliers. Énumérons-les sans nous y attarder :

– Depuis Amos, Osée et Isaïe, le témoignage prophétique comportait des oracles, mais aussi des visions et des gestes symboliques. Le livre d'Ézéchiel ne fait pas exception, mais la part des discours oraculaires est plus réduite, tandis que les visions prennent une place démesurée et que les gestes symboliques sont spécialement nombreux : voir par exemple les mimes de la brique assiégée (4, 1-17) et de l'émigrant (12, 1-20).

– L'ensemble de l'ouvrage est lié par un récit autobiographique du prophète, qui raconte ce qui lui est arrivé. D'autres recueils prophétiques comportent des éléments autobiographiques, mais le livre d'Ézéchiel est le seul dont la trame même soit ainsi constituée.

– Le livre présente des points de contact non seulement avec la littérature deutéronomiste (comme plusieurs autres recueils prophétiques), mais aussi avec la littérature sacerdotale (passages P du Pentateuque) et post-sacerdotale [3]. Il apparaît ainsi comme une synthèse de plusieurs courants de pensée.

II

Le cadre historique

Le livre d'Ézéchiel ne possède pas de titre général situant l'ensemble de l'activité du prophète dans son cadre historique, mais il comporte une série de dates précises, avec non seulement la mention de l'année, mais aussi celle du mois et du jour [4]. Si l'on omet la phrase initiale du livre, qui pose un problème particulier [5], la prédication d'Ézéchiel s'est déroulée de la 5e à la 27e année de la déportation, soit de 593/592 à 571/570 [6]. Au milieu de ces années cruciales, on trouve la deuxième chute et la destruction de Jérusalem (586). Comme il faut distinguer ce qui se passe en Palestine et ce qui se passe chez les déportés, c'est assez naturellement que l'exposé comprendra trois parties : les dernières

3. Voir l'inventaire établi par Risa L. KOHN, « Ezekiel, the Exile and the Torah », dans *SBL 1999 Seminar Papers*, Atlanta, GA, 1999, pp. 501-526.
4. Cette pratique est également attestée dans des textes administratifs judéens de la fin de la période royale ; cf. A. LEMAIRE, « Les formules de datation dans Ézéchiel à la lumière de données épigraphiques récentes », dans J. Lust (ed.), *Ezekiel and His Book. Textual and Literary Criticism and Their Interrelation* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium ; 74), Leuven, 1986, pp. 359-366. Rien n'empêche donc que système chronologique des oracles d'Ézéchiel remonte à une période proche de la prédication du prophète.
5. La date du v. 1 (30e année) fait concurrence avec celle du v. 2 (5e année) ; elle est souvent tenue pour secondaire. Sur cette question et les diverses solutions proposées, voir E. KUTSCH, *Die chronologischen Daten des Ezechielbuches* (Orbis Biblicus et Orientalis, 62), Fribourg-Göttingen, 1985, pp. 45-54.
6. Les dates exactes des deux chutes de Jérusalem restent discutées, avec une erreur possible d'un an (598 ou 597 ; 587 ou 586) ; il en va de même pour les dates intermédiaires.

années du royaume de Juda, la vie des déportés, la Palestine après 586 [7].

Les dernières années du royaume de Juda

Le règne de Josias (639-609), qui s'affranchit de l'Assyrie et reforme symboliquement le royaume unifié de David et Salomon, apparaît comme le chant du cygne de Juda et de la dynastie davidique. Lorsqu'il meurt à Megiddo, vaincu par le pharaon Néchao II, le pays entre dans une période de crise profonde. Après un court intermède, Néchao impose Élyaqim, fils aîné de Josias, qui va régner de 608 à 597 sous le nom de Yoyaqim. Le nouveau souverain doit verser un tribut de 100 talents d'argent (3420 kg !) et sans doute de dix talents d'or (selon 2 R 23,33 LXX ; 342 kg !).

La dépendance par rapport à l'Égypte n'est qu'une parenthèse. En 605, Néchao est écrasé à Karkemish (Syrie du Nord) par Nabuchodonosor, qui succédera bientôt à Nabopolassar sur le trône de Babylone (605-562). Par cette victoire, l'empire babylonien se rend maître de la Syrie. Yoyaqim doit se soumettre dès 603, quand Nabuchodonosor vient assurer sa domination sur la région palestinienne. Son royaume est amputé de ses territoires septentrionaux, qui deviennent la province babylonienne de Samarie [8].

En 601, Nabuchodonosor se heurte à nouveau à Néchao, mais cette fois la bataille – qui a lieu à la frontière de l'Égypte – est indécise, et le pharaon reprend Gaza. Sans doute est-ce à ce moment que Yoyaqim, encouragé par ce demi-succès de l'Égypte, se révolte. Erreur fatale ! En 600, Nabuchodonosor envoie des bandes d'Araméens, de Moabites et d'Ammonites ravager le pays (2 R 24, 2). En décembre 598, l'armée babylonienne met le siège devant Jérusalem, tandis que Yoyaqim meurt, peut-être assassiné. Son fils Yoyakîn, qui lui succède, se livre à l'assiégeant après trois mois de règne. La ville et le Temple

7. La reconstitution qui suit est largement basée sur les sources bibliques. La documentation babylonienne proche des événements fournit un cadre très général, mais elle ne parle même pas d'une déportation importante de Judéens. Même si les sources babyloniennes doivent être soumises à la critique autant que les sources bibliques, cela oblige à la prudence : voir à ce sujet les diverses contributions à l'ouvrage collectif dirigé par L.L. GRABBE (ed.), *Leading Captivity Captive. 'The Exile' as History and Ideology* (Journal for the Study of the Old Testament, Supplement Series ; 278), Sheffield, 1998.

8. De nombreux historiens parlent d'une deuxième campagne palestinienne de Nabuchodonosor en 603, mais cette hypothèse repose sur une interprétation discutable de la chronique babylonienne.

sont pillés. Quant au roi, il est déporté en Babylonie, avec quelques milliers de personnages en vue, de militaires et d'ouvriers spécialisés (2 R 24, 10-16). C'est l'exil de 597, à partir duquel sont comptées toutes les dates du livre d'Ézéchiel.

Ici commence le vrai malheur. Il ne faut pas sous-estimer le choc de l'événement, même si les grandes institutions de Juda sont encore préservées. Ce choc est double. D'une part, il faut imaginer le pays brutalement privé d'une part importante de ses cadres et de ses intellectuels, en même temps qu'il est frappé par les malheurs d'une guerre féroce et doit certainement verser un tribut écrasant au vainqueur. D'autre part, il ne faut pas oublier que certaines traditions faisaient de Sion la citadelle invulnérable de YHWH (voir par exemple les psaumes 46 et 48). Certes, Jérémie et d'autres prophètes avant lui avaient mis en garde contre cette illusion. Il n'empêche : leur prédication était sans doute peu populaire, le peuple comme ses dirigeants préférant se croire protégés quoi qu'ils fassent. Le réveil a dû être terrible, comme aux Etats-Unis après les attentats du 11 septembre 2002.

Après la prise de Jérusalem, Nabuchodonosor place sur le trône de Juda un oncle de Jojaqîn, Mattanya, qui prend le nom de Sédécias (597-586). C'est un homme faible, qui se laisse influencer par son entourage. Tour à tour, il écoute les appels à la prudence de Jérémie et les chants de sirène du parti égyptophile. Déjà sous Psammétique II d'Égypte (594-589), il invite à Jérusalem des représentants d'Édom, Moab, Ammon, Tyr et Sidon, pour organiser une coalition anti-babylonienne, avec l'appui de l'Égypte ; le projet apparaît cependant trop risqué, et aucune décision n'est prise. Ce n'est que partie remise : en 588, Hophra succède à Psammétique et entreprend aussitôt une politique de résistance beaucoup plus active à Babylone ; Sédécias, fort de son soutien, se révolte contre Nabuchodonosor.

La réaction est foudroyante. Dès janvier 587, l'armée babylonienne met le siège devant Jérusalem, Lakish et Azéqa. Hophra tient sa promesse et tente de secourir les Judéens. Nabuchodonosor est contraint de lever un moment le siège de Jérusalem, mais il vainc Hophra et revient aussitôt enserrer la ville [9]. Les assiégés sont bientôt affamés. En juin 586,

9. On a retrouvé de 1935 à 1938, à tell Ed-Duweir (Lakish), une série de 21 tessons sur lesquels figurent des messages d'officiers situés dans des avant-postes au commandant de la ville elle-même. Un de ces textes rapporte qu' « on ne voit plus les signaux d'Azéqa », autre cité assiégée. Un autre se plaint des défaitistes de Jérusalem, visant sans doute Jérémie et les partisans de la reddition.

Sédécias tente de fuir, mais il est fait prisonnier près de Jéricho ; emmené devant Nabuchodonosor, on égorge ses fils devant lui, puis on lui crève les yeux et on l'envoie à Babylone (2 R 25, 3-7). Un mois plus tard, Nebuzaradan, commandant des troupes babyloniennes, entre dans Jérusalem. Les murailles de la ville sont abattues et le Temple, dont les objets précieux sont enlevés comme butin, est incendié [10] ; un nouveau groupe de 832 personnes est emmené en déportation. Nabuchodonosor démantèle ce qui reste du pays : les territoires de l'Ouest sont attribués à la province babylonienne d'Ashdod et Édom reçoit toute la région Sud, à partir d'Hébron. De Juda, il ne subsiste qu'un petit territoire placé sous l'autorité d'un gouverneur judéen, Godolias, petit-fils de Shaphan, le secrétaire de Josias ; le gouverneur, qui dépend sans doute de la province babylonienne de Samarie, établit son quartier général non à Jérusalem, mais à Mizpa, une quinzaine de kilomètres plus au nord. Différents groupes d'Israélites fuient dans les pays voisins. Pour Juda, la catastrophe est totale : non seulement Jérusalem est pillée et le pays ravagé, mais il n'y a plus ni Temple ni roi davidique au pouvoir !

La déportation, puis la ruine de Jérusalem, la disparition du régime monarchique [11] et la fin du Temple posent à la foi des survivants les questions les plus radicales. YHWH a, de toute évidence, rejeté le peuple auquel il s'était lié. Comment a-t-il pu prendre pareille décision ? Faut-il encore lui faire confiance ? Israël a-t-il perdu tout espoir de redevenir son peuple ? Ces questions se trouvent au cœur de toute la réflexion religieuse de cette époque, tant parmi les Judéens restés au pays que parmi les déportés.

La vie des déportés en Babylonie

Déportés en trois vagues successives (en 597, 586 et probablement 582), les Judéens de Babylonie appartiennent en bonne partie à l'ancienne élite sociale de Jérusalem ; on estime leur nombre à 20 000 environ. Dans leur malheur, ils ont malgré tout une chance : ils ne sont pas dispersés aux quatre coins de l'empire ni envoyés dans une province nouvellement conquise (comme les Israélites du royaume de Samarie l'avaient été

10. Il est difficile de savoir si un culte a subsisté ensuite dans les ruines de l'édifice ; la question est controversée.
11. Même si Yoyakîn, déporté en 597, gardait sans doute son titre de roi *de jure*.

en 722), mais ils sont assignés à résidence dans quelques localités nouvelles de la région de Babylone, qui appartiennent aux biens de la couronne ; certaines de ces localités sont connues : Tel Abubu (Tel Aviv), Tel Melach, Tel Harsha. Leur condition matérielle est sans doute dans l'ensemble meilleure que celle des Judéens restés au pays : ils ne sont pas traités en esclaves, mais bâtissent des maisons, cultivent la terre, font du commerce. La communauté, qui semble soumise au droit commun du pays et doit avoir à sa tête un commissaire babylonien, s'installe donc tant bien que mal, sous l'autorité morale des Anciens et des prêtres. Sur le plan matériel, on ne peut donc parler de grandes souffrances des exilés.

Le début de la période exilique correspond au règne de Nabuchodonosor (604-562). C'est pour Babylone une période faste, marquée par de grands travaux : restauration des vieilles cités, édification de temples, amélioration de l'irrigation... Les déportés se trouvent en contact avec la riche culture babylonienne. Après la mort de Nabuchodonosor, leur sort s'améliorera sensiblement. Ainsi, Yoyakîn, l'éphémère roi de Jérusalem au moment du premier siège de la cité, sera admis vers 560 à la table de l'empereur (2 R 25, 27-30) ; plus d'un voient dans cet honneur un signe de la fin prochaine de leur épreuve. En tout cas, certains des déportés parviendront peu à peu à s'enrichir et même à occuper des places enviables dans l'administration.

Relativement favorable sur le plan matériel, la situation des déportés est beaucoup plus difficile sur le plan de la foi et de la vie religieuse. Alors que bon nombre de prêtres du Temple se trouvent parmi eux, il leur est impossible de pratiquer le culte sacrificiel [12]. On peut imaginer qu'une partie des exilés, tirant la leçon des événements politiques, sont tentés de se convertir au culte des dieux babyloniens, les estimant victorieux de YHWH. C'est pourtant à Babylone, sous l'autorité des prêtres, que naît vraiment la « communauté juive », avec sa foi monothéiste de plus en plus clairement affirmée et son sens de la fidélité à la volonté divine. L'avènement du monothéisme théorique et absolu – par opposition à la simple reconnaissance de YHWH comme seul Dieu national – est sans doute lié à la situation de la

---

12. Lors de sa grande réforme de l'an 622, Josias avait fait fermer les sanctuaires de province et centralisé le culte à Jérusalem (cf. 2 R 22–23). Il est difficile de savoir si ces temples ont été réouverts après la mort du roi. En tout cas, nous n'avons aucun indice permettant de penser que le culte sacrificiel était pratiqué parmi les déportés en Babylonie.

communauté des croyants : privée de tous les signes visibles de la présence de YHWH et de l'élection d'Israël (le Temple et la monarchie davidique), dispersée au milieu des païens dans un pays de haute civilisation, ébranlée par les terribles questions posées par le malheur, celle-ci a pris une conscience nouvelle du caractère irréductible de sa foi [13].

Les mêmes circonstances ont conduit à un certain nombre de nouveautés ou d'évolutions sur le plan de la vie et des usages religieux. Ainsi, la circoncision, sans doute pratiquée depuis longtemps peu après la naissance comme rite d'agrégation au peuple (*cf.* Ex 4, 24-26) [14], acquiert parmi les déportés une importance de premier plan comme symbole de l'appartenance au peuple de YHWH, par opposition aux païens. Il en va de même pour le sabbat, qui était à l'époque royale la fête mensuelle de la pleine lune (*šapattu*, en akkadien) ; son rythme hebdomadaire a peut-être été suggéré par le calendrier mésopotamien des « jours dangereux » (7e, 14e, 21e et 28e jours du mois) ; toujours est-il que le sabbat devient à Babylone le symbole hebdomadaire de la fidélité à YHWH. Quoique nous n'en ayons pas la preuve, c'est peut-être également lors de l'exil à Babylone que furent érigées les premières synagogues, maisons d'enseignement de la Loi et de prière, où le culte sacrificiel n'est pas pratiqué. Certains historiens assignent à cette institution une origine différente, soit au temps de Josias, soit en Palestine à l'époque perse ; de toute manière, on assiste chez les déportés à une mise en valeur de l'enseignement religieux, qui est assuré en particulier par les prêtres.

La population restée en Palestine

Après la prise de Jérusalem, Nabuchodonosor établit donc Godolias comme gouverneur d'un Juda réduit à sa plus simple expression (2 R 25, 32), toute la partie Sud du pays (Hébron, Lakish, Ein-Gedi) appartenant désormais à Édom. La Judée forme vraisemblablement une sous-région

---

13. On attribue souvent les premières affirmations du monothéisme théorique à l'auteur anonyme d'Is 40–55 (le « Deutéro-Isaïe »), qui aurait prêché vers 540. En fait, les textes qui expriment cette théologie (Is 43, 11; 44, 6-8; etc.) sont vraisemblablement postérieurs ; cependant il reste vrai que cette pensée trouve sa source dans la réflexion mûrie au creuset de l'exil. La même évolution semble attestée dans l'école deutéronomiste (*cf.* Dt 4, 35).

14. Cette pratique a été empruntée à la culture cananéenne. En Égypte et en Moab, le même rite était une pratique d'initiation permettant le mariage et l'entrée dans la société des adultes.

dépendante du gouverneur babylonien établi à Samarie. Godolias proclame l'amnistie pour les soldats judéens en fuite et entreprend une remise en ordre du pays, en tentant de sauver ce qui peut encore l'être. Ce retour à une paix fragile sera interrompu trois mois plus tard par l'assassinat du gouverneur, fomenté – semble-t-il – par le roi des Ammonites. Aussitôt, des groupes importants de Judéens, craignant les représailles de Babylone, émigrent vers l'Égypte ; ils emmènent avec eux Jérémie, lié à Godolias. Cette émigration d'abord discrète et peu glorieuse va déboucher plus tard sur la formation de colonies juives nombreuses et vivantes, en particulier dans le Delta du Nil.

On ne possède pas de renseignement sur les mesures prises par Babylone après le meurtre de Godolias. Toujours est-il que l'archéologie montre un pays ravagé, surtout au Sud de Jérusalem : les cités sont détruites et la reconstruction est pauvre ; sans doute l'industrie et le commerce, liés à la vie urbaine, ont-ils disparu dans une large mesure. Jérusalem n'est plus qu'une bourgade que ne défend aucun rempart. La population – restée majoritairement au pays, malgré la déportation et l'émigration vers les pays voisins [15] – en est réduite à une vie de privations dans une campagne elle aussi fort éprouvée. L'occupant impose des taxes, mais il ne protège guère les habitants contre les pillards [16]. Ajoutons qu'une nouvelle vague de déportation semble avoir eu lieu en 582, à la suite d'une révolte des Ammonites et des Moabites contre l'autorité babylonienne. Le malheur a donc durement frappé les Judéens. Il faut imaginer que, peu à peu, leur situation est redevenue plus normale, mais nous n'avons aucun document permettant de l'affirmer avec certitude.

La foi en YHWH comme Dieu de l'univers et Dieu d'Israël a été ébranlée jusque dans ses fondements. Survivra-t-elle à ce choc ? Un groupe d'hommes cultivés va entreprendre de défendre l'honneur de leur Dieu – accusé d'injustice et de trahison à l'égard des siens – et de restaurer la confiance en lui : c'est ce qu'on appelle l'« école deutérono-

---

15. Vers l'an 600, la population judéenne comptait à tout le moins 200 000 personnes. Jr 52, 28-30 recense un total de 4 600 déportés, ce qui pourrait représenter 20 000 personnes avec les femmes et les enfants.
16. On présente généralement le livre des Lamentations – tardivement attribué au prophète Jérémie – comme exprimant la situation difficile des gens restés au pays. En fait, ces poèmes s'en tiennent à des généralités, sans faire référence explicite à des événements concrets, et ils peuvent aussi bien avoir été rédigés (en tout ou en partie) à une époque postérieure : la détresse n'est pas le monopole du VIe siècle !

miste » [17]. Héritier spirituel des grands prophètes et notamment de Jérémie, ce groupe d'écrivains et de théologiens va produire une œuvre littéraire dont l'impact théologique marquera à jamais la foi israélite : une grande synthèse historique qui va des origines de l'humanité jusqu'en 587 et comprend à la fois notre Pentateuque (sous une forme plus brève qu'aujourd'hui) et ce qu'on appelle l'« histoire deutéronomiste » (les livres de Josué, des Juges, de Samuel et des Rois). Les auteurs de cette œuvre monumentale se servent de documents plus anciens, qu'ils ordonnent, complètent et interprètent. Le même groupe fournit une édition considérablement révisée des livres prophétiques : Isaïe, Jérémie, Osée, Amos, Michée et peut-être d'autres. Ainsi, c'est toute la littérature antérieure qui est reprise et rééditée à la lumière des nouvelles questions redoutables posées à la foi d'Israël. Cet énorme travail n'est pas l'œuvre d'un auteur unique et a d'ailleurs connu plusieurs éditions successives.

Dans une première phase, la théologie deutéronomiste, qui rejette la responsabilité des événements sur le peuple, a contribué à faire retrouver la confiance en YHWH. Sur cette base, les éditions deutéronomistes ultérieures, à partir du milieu de l'époque exilique environ, pourront formuler une nouvelle espérance. L'Alliance a donc été rompue, et Israël n'est plus qu'un peuple comme un autre (Am 9, 7-8a). Tout espoir n'est cependant pas perdu. YHWH n'a-t-il pas écarté de son peuple les dirigeants pécheurs ? L'Israël ainsi purifié ne va-t-il pas retrouver son Dieu ? Débarrassé de ses élites corrompues, il se convertira pour de bon (*cf.* Is 1, 21-26) et connaîtra à nouveau le bonheur, comme lors de l'entrée dans la Terre promise, après le long séjour au désert. Tout compte fait, le drame de 586 n'est pas une mort, mais une purification indispensable pour qu'Israël vive vraiment et accueille le don de YHWH. Cette évolution de la théologie permettra, un peu plus tard, le retour à une pensée franchement optimiste, avec la prédication du Deutéro-Isaïe notamment.

17. La notion d'« école deutéronomiste » est aujourd'hui très discutée, comme son profil et sa localisation. Je ne puis entrer ici dans ce débat complexe, mais je crois pouvoir maintenir que ce groupe a exercé son activité en Palestine à l'époque exilique.

III

L'énigme du livre et une solution possible

L'interprétation du livre d'Ézéchiel se heurte aux mêmes difficultés que celles des autres recueils prophétiques, et notamment celles de son histoire littéraire. Sans doute le livre n'est-il ni l'œuvre homogène du prophète [18] ni celle d'un « Pseudo-Ézéchiel » postexilique [19], mais plutôt le résultat d'un travail en plusieurs étapes, depuis la prédication orale d'Ézéchiel lui-même jusqu'à une ultime mise en forme à l'époque perse ou, plus vraisemblablement, à l'époque hellénistique. Une autre difficulté est spécifique au livre d'Ézéchiel : le prophète prêche à Babylone, mais il voit Jérusalem et semble n'avoir rien à dire sur la vie des déportés. Telle est la grande énigme de l'ouvrage : où donc se trouve le prophète ? Trois solutions majeures ont été proposées :

- Il faut s'en tenir aux données du livre : Ézéchiel se trouve matériellement en Babylonie, mais il a des visions concernant Jérusalem, et l'adresse des discours aux gens de cette ville doit se comprendre dans le cadre d'une extase ou n'est qu'une figure de style [20]. Cette solution classique est aujourd'hui reprise par la majorité des commentateurs [21]. Elle se heurte pourtant à des obstacles importants ; ainsi, elle fait d'Ézéchiel un prophète au profil très différent de ses prédécesseurs, alors que bon nombre de ses oracles ont une teneur assez analogue à ceux que l'on peut raisonnablement attribuer à Jérémie, par exemple ; d'autre part, les oracles prononcés aux chapitres 4 à 24 ont beaucoup plus de force s'ils sont effectivement adressés à des gens vivant à

18. *Cf.* par exemple M. Greenberg, « The Design and Themes of Ezekiel's Program of Restoration », dans *Interpreration* 38, 1984, pp. 181-208.

19. Ainsi, C.C. Torrey, *Pseudo-Ezekiel and the Original Prophecy,* New Haven, 1930

20. On invoque souvent le parallélisme avec les oracles d'autres prophètes sur les nations étrangères, oracles qui n'ont pas été prononcés sur place, mais en Israël ou en Juda. En réalité, l'argument n'est pas décisif. En effet, l'annonce de la ruine des nations concerne d'abord Israël, coupable des mêmes forfaits et susceptible du même châtiment ; cela ressort notamment de Am 1-2, avec son effet de surprise dans la dernière strophe. Pour que ces oracles aient leur plein sens, la présence du prophète sur le terrain n'est donc pas nécessaire. Il n'en va pas de même pour les oracles sur Juda, sur Israël ou sur Jérusalem : leur portée est très affaiblie si les personnes ou les groupes concernés ne sont pas là pour les entendre.

21. Telle est par exemple l'option de W. Zimmerli, *Ezechiel* (Biblische Kommentar Altes Testament ; 13), 2 t., Neukirchen-Vluyn, 1969. Cette œuvre monumentale a longtemps dominé toute l'exégèse du livre.

Jérusalem – comme le texte l'affirme – que s'ils le sont à la Gola (communauté des déportés).

– La carrière prophétique d'Ezéchiel s'est déroulée d'abord à Jérusalem (jusqu'en 586), puis à Babylone [22]. Une variante de cette hypothèse imagine un va-et-vient entre les deux lieux [23]. Les difficultés de ces solutions ne sont pas moins grandes : le livre ne dit rien de ces déplacements supposés, et l'ordre de parler aux exilés est donné dès la vision inaugurale du prophète, située en 593 ou 592 (3, 10-11).

– Le prophète Ezéchiel a prêché à Jérusalem et n'a jamais été déporté. La prédication à Babylone est une fiction due à un éditeur des oracles à une époque postérieure. Cette solution déjà ancienne [24] est aujourd'hui délaissée. Je pense pourtant qu'elle peut faire valoir des arguments décisifs, qui n'ont pas été pris en compte dans les travaux d'autrefois. C'est elle que je vais à présent développer.

La localisation d'Ezéchiel en Babylonie tient à un petit nombre de textes : 1, 1-3 ; 3, 11a.15 ; 11, 24-25 ; 24, 26 ; 33, 21-22 ; 40, 1-2 [25]. Tous appartiennent à un récit à la première personne [26], qui situe dans un cadre chronologique les oracles et interventions publiques du prophète : il raconte ce qu'il a lui-même vécu. Malgré le « je », il faut s'interroger sur l'origine de ce récit, qui suppose une vue d'ensemble de l'activité du prophète et paraît avoir pour destinataire le lecteur du recueil. Le récit donne un cadre interprétatif aux oracles, qui ne contiennent en eux-mêmes aucune allusion à une localisation du prophète parmi les exilés, mais s'adressent de préférence aux

22. Ainsi A. Bertholet et K. Galling, *Hesekiel*, Handbuch zum Alten Testament, Tübingen, 1936 ; voir encore F.-L. Fuhs, *Ezechiel 1-24*, Die Neue Echter-Bibel, Würzburg, 1984, p. 13.

23. Ainsi C.R. Fisher, *The Unity of the Book of Ezekiel*, diss. Boston, 1939.

24. Ch. V. Herntrich, *Ezechielprobleme*, Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft ; 61, Giessen, 1932. Cette hypothèse a été adoptée par bon nombre d'auteurs, comme par exemple P. Auvray, « Le problème historique du livre d'Ezéchiel », dans *Revue Biblique* 55 (1948) 503-519 ; id., art. « Prophètes. Ezéchiel », dans *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, t. 8, Paris, 1972, cc. 764-765 ; ou encore W.H. Brownlee, *Ezekiel 1-19*, Word Biblical Commentary, 28, Waco TX, 1986, pp. XXIII-XXV.

25. Pourtant, en 8, 3, Ezéchiel est transporté vers Jérusalem, à partir de chez lui (v. 1), mais le texte ne dit pas où se trouve son domicile.

26. En 1, 3, Ezéchiel est mentionné à la troisième personne, mais le « je » du prophète apparaît déjà au v. 1.

dirigeants ou à la population de Jérusalem. Ce genre de cadre narratif est un phénomène rare dans la littérature prophétique.

- On le rencontre dans le « mémorial » d'Is 6–9, mais il s'agit d'un texte beaucoup plus court, qui ne comprend pas le système de dates précise caractéristique du récit d'Ézéchiel (outre 1, 1-3, *cf.* 8, 1 ; 20, 1 ; 24, 1 ; 26, 1 ; 29, 1 ; 31, 1 ; 32, 1.17 ; 33, 21 ; 40, 1). Ce récit s'ouvre par le témoignage de la vision inaugurale du prophète dans le Temple (chap. 6).

- Le livre de Jérémie comprend quelques éléments de type autobiographique (surtout au chapitre 1 et dans les « confessions »), mais ils ne forment pas un cadre d'ensemble des oracles du prophète ; il semble d'ailleurs que ces éléments autobiographiques ne remontent pas à Jérémie lui-même, mais proviennent plutôt d'un rédacteur qui s'identifie à lui [27].

- Dans le livre de Zacharie (chap. 1–8), le cadre autobiographique ne concerne pas les oracles, mais seulement les visions, comme en Am 7–9. Le rapport entre les oracles et les visions reste discuté.

- Le meilleur parallèle, même s'il s'agit d'un récit à la troisième personne, est celui du livre d'Aggée (1, 1.3.12-15a ; 1, 15b–2,2 ; 2, 10.20), où l'on retrouve le même système de datation comportant l'année, le mois et le jour. Ce cadre provient d'un éditeur du livre et non du prophète lui-même [28].

Le cadre autobiographique du livre d'Ézéchiel – et, avec lui, l'idée d'un prophète résidant en Babylonie – proviendrait-il, comme le récit du livre d'Aggée, d'un rédacteur postérieur ? Cela permettrait d'expliquer certaines discordances. Par exemple, le prophète est envoyé pour parler aux exilés (3, 11), mais il est aussitôt rendu muet (vv. 24-27) ; cela ne l'empêche pas d'adresser plusieurs discours aux gens de Palestine (6, 3-10 ; 7, 1-22 ; 11, 4-12 ; etc.), aux anciens d'Israël déportés (chap. 20) ou aux nations païennes (chap. 25–32) ; ce n'est qu'au lendemain de la ruine de Jérusalem qu'Ézéchiel est guéri de son mutisme (33, 22). Ou encore : en 2, 10, le rouleau contenant les paroles qu'il devra

---

27. Cf. J. Vermeylen, « La rédaction de Jérémie 1, 4-19 », dans *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 58 (1982) 252-278.
28. Cf. H.-W. Wolff, art. « Haggai/Haggaibuch », dans *Theologische Realenzyklopädie*, t. 14, Berlin-New York, 1985, p. 356.

transmettre ne comporte qu'un programme très noir : « Lamentations, gémissements et plaintes » ; cependant le livre contient de nombreuses paroles de promesse, toutes à l'intention de la communauté en exil.

Pourquoi a-t-on présenté le prophète comme un exilé ? Le livre de Jérémie fournit à ce sujet un parallèle intéressant. Ce prophète n'est en rien lié aux déportés : non seulement il reste en Judée jusqu'au-delà de la seconde prise de Jérusalem, mais il est en conflit avec la famille royale et se trouve allié à la famille de Shaphân, puis à Godolias, *leader* des Judéens restés au pays au lendemain de 587. Au chapitre 24, cependant, la vision des deux corbeilles de fruits fait de Jérémie celui qui condamne les non-déportés (ainsi qu'il l'est lui-même !) et désigne le groupe des exilés de 597 comme le véritable Israël ! Il faut donc parler avec K.-F. Pohlmann [29] d'une « rédaction favorable à la Gola », qui interprète la prédication de Jérémie comme légitimation de la communauté des Sionistes revenus à Jérusalem, dans un contexte très conflictuel. Tout se passe comme si un auteur de l'époque du retour d'Exil ou du milieu de l'époque perse avait annexé le prophète à sa propre cause. Or le livre d'Ézéchiel témoigne de la même tendance [30]. C'est ce qu'atteste le thème de la Gloire de YHWH, qui quitte Jérusalem au moment de la destruction du Temple et y revient en même temps que les déportés : elle n'accompagne donc pas la population restée au pays. Deux textes au moins sont explicites.

- En 11, 14-21, les habitants de Jérusalem disent aux déportés : « Soyez éloignés de YHWH ; c'est à nous que la terre a été donnée en héritage » (v. 15) ; cependant YHWH répond à cette prétention en annonçant aux dispersés qu'ils seront rassemblés et qu'ils recevront la terre d'Israël (vv. 16-17). Ce sont ces populations

29. K.-F. Pohlmann, *Studien zum Jeremiabuch* (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments ; 118), Göttingen, 1978. L'auteur attribue à cette rédaction non seulement le chapitre 24, mais aussi 16, 14-15 ; 21, 1-10 et le texte primitif des chapitres 37 à 44. D'autres éléments du livre de Jérémie pourraient relever de la même rédaction, comme 31, 31-34 sous sa forme primitive ; *cf.* J. Vermeylen, « L'Alliance renouvelée (Jr 31,31-34). L'histoire littéraire d'un texte célèbre », dans J.-M. Auwers et A. Wénin (eds.), *Lectures et relectures de la Bible.* FS P.-M. Bogaert (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium ; 144), Leuven, 1999, pp. 57-83.

30. Après quelques autres, K.-F. Pohlmann, *Ezechielstudien* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft ; 202), Berlin-New York, 1992, croit pouvoir distinguer dans le livre d'Ézéchiel une rédaction favorable à la Gola, semblable à celle qu'il avait précédemment détectée dans le livre de Jérémie.

dispersées qui formeront son peuple fidèle (vv. 18-20), et les autres seront punis (v. 21) [31].

– Dans la même ligne, « ceux qui habitent les ruines (de Jérusalem) » disent : « Abraham était seul, et il a hérité de la terre ; et nous qui sommes nombreux, c'est à nous que la terre a été donnée en héritage » (33, 24). Encore une fois, le prophète est envoyé pour condamner ceux qui ont une telle prétention, alors qu'ils commettent le mal (vv. 25-29).

Ces deux textes opposent brutalement déportés et non-déportés, comme le fait Jr 24, et avec la même option. Ils prennent position dans un conflit relatif à la possession de la terre : celle-ci revient aux exilés (voir aussi 36, 8, face aux prétentions d'Édom) [32]. Dans la même ligne, tous les oracles de dénonciation du péché et d'annonce du malheur sont adressés aux gens de Palestine (chap. 4 à 24) ou aux peuples païens (chap. 25 à 32), mais les promesses concernent de préférence les exilés ; par exemple, la grande vision des ossements desséchés (37,1-10) a lieu dans « la vallée » (v. 1), sans doute celle dont il est déjà question en 3,22, alors que le prophète est arrivé dans la région du fleuve Kebar (3,15).

La même tendance peut s'observer à propos du sacerdoce. Le programme de restauration du Deutéronome prévoyait une nouvelle monarchie (17, 14-20), un nouveau prophétisme dans la ligne de Moïse (18, 9-22), mais aussi un nouveau sacerdoce formé par des prêtres lévites et non plus par des prêtres aaronides (18, 1-8) ; ce programme ne donnait aucune fonction aux notables exilés (famille davidique, prophètes cultuels, sacerdoce traditionnel) et émanait probablement des cercles

31. Notons que ces vv. 14-21 ne sont guère en place dans le contexte de la fin de Jérusalem, ni dans celui de la prédication d'Ézéchiel avant 586 ; ils apparaissent comme un développement secondaire, qui interprète le malheur de la population restée en Juda comme promesse pour les exilés ; cela suppose une polémique entre les deux groupes. Plusieurs auteurs ont parlé à propos de ce texte d'une « rédaction deutéronomiste », mais cette désignation ne me paraît pas pertinente, car la littérature deutéronomiste met toujours l'accent sur la nécessité de choisir la fidélité à la Loi et sur la rétribution divine subséquente, alors qu'ici YHWH sauve d'abord gratuitement et fait ensuite à Israël la grâce de la conversion. Notons enfin que différentes études soulignent que ces versets ont sans doute eux-mêmes connu une histoire littéraire en deux ou trois étapes.

32. Sur la prise de position du livre d'Ézéchiel dans le conflit pour la possession de la terre au moment du retour de l'exil, voir B. GOSSE, « La rédaction d'ensemble du livre d'Ézéchiel », dans ID., *Structuration des grands ensembles bibliques et intertextualité à l'époque perse* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft ; 246), Berlin-New York, 1997, pp. 27-46, spécialement les pp. 27-30.

deutéronomistes restés au pays [33]. Le livre d'Ézéchiel, en revanche, souligne que le service du Temple doit être assuré par les « fils de Sadoq » (44, 15, cf. 40, 46 ; 43, 19 ; 48, 11), tandis que les lévites porteront le déshonneur et n'auront plus que des fonctions subalternes (44, 10-14). C'est le point de vue de l'ancienne classe sacerdotale [34], par opposition à celui de l'école deutéronomiste.

Il me paraît donc raisonnable d'envisager une solution littéraire à l'énigme du livre. Ézéchiel a sans doute prêché à Jérusalem en même temps que Jérémie, dans les dernières années du royaume de Juda. Comme lui, il a dénoncé la mauvaise conduite des classes dirigeantes et annoncé la ruine du pays [35]. Au début de l'époque perse, les Sionistes sont très vite entrés en conflit avec la population restée en Palestine. En effet, ceux-ci occupaient évidemment les meilleures maisons de Jérusalem, que revendiquaient aussi les anciens exilés. D'autre part, les sensibilités théologiques étaient sans doute assez divergentes : les Sionistes, qui appartenaient à l'ancienne élite sociale, avaient développé une pensée de type sacral, dans la ligne traditionnelle ; leurs adversaires étaient sans doute plus influencés par la pensée critique de prophètes comme Jérémie et Ézéchiel, et ce sont eux qui semblent avoir produit la grande œuvre deutéronomiste, avec sa théologie de l'Alliance bilatérale. On l'imagine sans peine : chaque groupe prétendait incarner le « véritable » Israël [36]. Dans ce contexte conflictuel, l'appel à l'autorité des prophètes revêtait un intérêt majeur pour le groupe des Sionistes, et ceux-ci ont alors réédité leurs oracles en y insérant ce qui servirait leur cause. Tout le monde savait que Jérémie n'avait pas vécu parmi les déportés ; pour en faire un porte-parole de la thèse

33. Cf. J. Vermeylen, « Un programme pour la restauration d'Israël. Quelques aspects de la loi dans le Deutéronome », dans C. Focant (éd.), *La Loi dans l'un et l'autre Testament* (Lectio Divina ; 168), Paris, 1997, pp. 45-80.

34. Les prêtres sadocites sont sans doute les descendants du clergé attaché au Temple à l'époque royale ; voir par exemple R.E. Clements, *Old Testament Prophecy. From Oracles to Canon*, Louisville, KY, 1996, p. 15.

35. C'est le message fondamental des chapitres 4 à 24, qui ont cependant été retravaillés ultérieurement. S. Herrmann, *Die prophetischen Heilserwartungen im Alten Testament* (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, 85), Stuttgart, 1965, considérait que l'Ézéchiel historique n'a jamais rien prêché d'autre, mais cette hypothèse n'est pas prouvée. Comment exclure qu'après la catastrophe de 586, le prophète ait envisagé la perspective d'un renouveau ?

36. Esd 4, 1-5 rapporte que les Sionistes ont refusé la collaboration du « le peuple du pays » (c'est-à-dire de ceux qui sont restés sur place), qui proposaient de reconstruire le Temple avec eux, comme s'ils n'étaient pas de vrais Israélites. Il faut cependant considérer que la rédaction de ce texte est marquée par la projection d'une situation postérieure, sans doute celle qui a prévalu au temps d'Esdras.

sioniste, il suffisait pourtant d'y insérer quelques textes comme la vision des deux corbeilles de figues (chap. 24). Pour Ézéchiel, la solution fut encore plus radicale : ses oracles ont été enrobés par le récit prétendument autobiographique, qui en faisait un déporté de l'an 597 et même un prêtre (1, 3). Ainsi présentés, les oracles de malheur ne concernaient que le groupe des non-déportés, tandis que la *Gola*, devenue fidèle parce que purifiée par l'épreuve, recevait des promesses d'avenir glorieux. Ce récit s'achevait avec la vision grandiose d'un Israël nouveau placé sous le signe du Temple (chap. 40–48), qui correspondait à l'idéal sacerdotal des anciens exilés [37]. Deux générations au moins après les faits, plus personne ne pouvait vérifier l'exactitude d'un tel récit. Ajoutons que le livre a encore été enrichi à plusieurs reprises par des rédacteurs ultérieurs, qui en ont chaque fois actualisé le message.

***

J'ai proposé une solution à l'énigme de la dualité géographique du livre. Mon hypothèse demande de longs compléments d'enquête et ne fera de toute manière pas l'unanimité ; elle me paraît cependant susceptible d'expliquer mieux que d'autres la dualité géographique du livre, mais aussi d'autres contradictions ou paradoxes. Quoi qu'il en soit, l'ouvrage impressionne par la force de ses images et par la radicalité des questions qu'il pose. Tel qu'il figure dans nos Bibles, il propose une interprétation du grand malheur de Jérusalem (c'est la conséquence de l'idolâtrie), mais surtout il offre des perspectives de renouveau : YHWH, qui a déserté le Temple, a accompagné son peuple dans son exil, et il va lui rendre vie (*cf.* la vision des ossements, chap. 37). YHWH est absent du Temple ruiné, mais il est présent en Babylonie à ceux qui lui sont attachés, et il reviendra habiter le sanctuaire rebâti comme centre d'un Israël régénéré. Ainsi, la déportation n'est pas un simple châtiment ou une fatalité historique, mais il est d'abord la chance d'un renouveau, qui commence par une conversion effective.

Jacques VERMEYLEN
Professeur à l'Université Catholique de Lille

---

37. La description du Temple aux chapitres 40–44 ne correspond pas, en tous ses détails, à ce qu'on sait du Temple édifié par Zorobabel entre 520 et 515. Cette disparité s'expliquerait au mieux si l'essentiel du texte de ces chapitres avait été rédigé entre l'arrivée des premiers Sionistes à Jérusalem (vers 525 ?) et l'an 515 ; c'est d'ailleurs à ce moment que la polémique devait être la plus vive entre les deux groupes se disputant la même légitimité.

Ils ont inventé l'avenir de la foi :

Louis EVELY • Yves CONGAR • Pierre GANNE et quelques autres

avec Mary EVELY, Michel BARLOW, Bernard FEILLET, Etienne FOUILLOUX, Ingmar GRANDSEDT

du vendredi 4 avril 2003 en soirée au dimanche 6 avril 2003, 17 heures

à 

26400 PIEGROS LA CLASTRE

Au milieu du XX° siècle, plusieurs penseurs chrétiens avaient une parole forte et novatrice sur la foi et la vie chrétienne. Leur propos, inspirés par une foi évangélique ardente, avaient le tort d'être en avance sur leur temps. Cela leur a valu parfois quelques difficultés avec la hiérarchie ou l'opinion majoritaire de leur Eglise. Mais l'avenir leur a donné raison : leurs idées ont inspiré les textes du Concile Vatican II et les évolutions des comportements et des mentalités chrétiennes dans la seconde partie du XX° siècle.

Leur message peut-il encore inspirer la réflexion et l'action de tous ceux qui sont en quête d'une foi plus authentique ? Cette session "à plusieurs voix" n'entend pas faire de l'histoire des idées, mais permettre à chacun de se situer et d'encourager sa réflexion personnelle pour aujourd'hui et demain.

- **Mary EVELY,** continuatrice de l'œuvre de Louis Évely à "l'Aube".
- **Michel BARLOW,** est l'auteur d'une biographie de Louis Évely : *Une grande faim d'absolu* (Desclée de Brouwer, 2002)
- **Bernard FEILLET,** prêtre, a animé plusieurs sessions à l'Aube. Il est l'auteur notamment de *L'errance* (Desclée de Brouwer, 1998)
- **Etienne FOUILLOUX,** historien, professeur émérite de l'Université Lyon II, est notamment l'auteur de Une église en quête de liberté (Desclée de Brouwer, 1998) et l'éditeur du Journal d'Yves Congar (Le Cerf, 2002)
- **Ingmar GRANDSTEDT,** économiste et théologien, éditeur des ouvrages posthumes de Pierre Ganne, notamment L'évangile et le mal (Anne Singier, 1999)

Philippe MERCIER

Responsabilité personnelle ou critique du fatalisme ?

Le nom du prophète Ézéchiel est attaché à la *responsabilité personnelle*. Sans en être l'unique lieu, le chapitre dix-huitième de son livret en est la figure emblématique [1]. Loin de vouloir lui retirer ce titre de gloire, les pages qui suivent voudraient, d'une part, signaler brièvement que si l'on suit l'ordre de lecture canonique de la Révélation biblique [2], des harmoniques du thème sont présentes dans la Torah, d'autre part, analyser le chapitre 18 et voir si la question se pose d'abord simplement en termes de *responsabilité personnelle*. En effet, s'il est hors de nos vues d'oblitérer ce thème, la question posée risque de ne pas faire droit aux débats qui agitent l'horizon de cette parole prophétique. Autrement dit Ezéchiel répond-il en premier à notre question de modernes, certes légitime, grave et actuelle ou aux questions qui pourraient être formulées ainsi : justesse de la rétribution ? Critique du fatalisme ?

---

1. Il sera bon d'aller lire : Ez 3, 16b-21 ainsi que 33, 1-20. Le cadre nécessairement limité de cette contribution ne nous permet pas de visiter tous les passages. On pourra consulter Walter ZIMMERLI, *Ezechiel* tome 1 (Hermeneia), Fortress Press, 1979. Traduction en anglais du commentaire original allemand, Neukirchen-Vluyn, 1969. Ainsi que Marco NOBILE, « Il principio della retribuzione in Ezechiele » dans : Rinaldo FABRIS dir., *La giustizia in conflitto*, XXXVI Settimana Biblica Nazionale. Roma, 11-15 settembre 2000 (Ricerche Storico Bibliche 2002), p. 99-109.
2. Nous optons ici pour l'*ordo lectionis,* sans ignorer ni vouloir mépriser l'*ordo inventionis* qui mérite attention lorsqu'on veut connaître la longue sédimentation des textes bibliques.

I

Quelques harmoniques de la *Torah*

Le juste et le méchant ne peuvent être traités de la même manière (Gn 18, 22-33)

Après qu'il eût reçu ses (son) visiteur(s) aux chênes de Mambré, déployé une hospitalité délicate et généreuse (v. 1-8) et appris le sort réservé à Sodome – en réalité c'est le sujet lecteur qui est le véritable destinataire de ce savoir, même si le patriarche ne l'ignore pas – Abraham s'autorise audacieusement à prendre la parole en faveur de la ville maudite.

« *Et Abraham approcha et dit : "Est-ce que vraiment tu feras périr le juste avec le méchant ? Peut-être, il y a cinquante justes au milieu de la ville. Est-ce que vraiment tu feras périr ? Ne pardonneras-tu point à ce lieu à cause des cinquante justes qui sont dans son sein ? Profanation à toi-même de faire selon cette parole-ci (*dâbâr*), de faire que meure le juste avec le méchant et que soit au juste comme au méchant. Profanation à toi ! Celui qui juge toute la terre ne fera pas justice ?" Et le Seigneur (Yhwh)* [3] *dit : "Si je trouve à Sodome cinquante justes au milieu de la ville, je pardonnerai à tout le lieu à cause d'eux !"* » (v. 23-26) [4].

Le lecteur l'aura remarqué, s'entremêlent subrepticement, du moins pour peu que l'on y prête attention, deux conceptions de la justice. Une justice rétributive, rendre à chacun selon ses œuvres : « *Moi, le Seigneur qui scrute les pensées, examine les sentiments, et rétribue chacun d'après sa conduite, d'après le fruit de ses actes* » (Jr 17, 10). Et une justice que nous pourrions appeler sublimée. Elle consiste à prendre en compte la justice de quelques uns pour sauver du jugement un grand nombre. Certes, le lecteur apprend par la suite du récit que Sodome n'a pas été épargnée, à l'exception de Lot et de sa famille, en tout huit personnes. Abraham, dans sa générosité à plaider pour le

3. Le nom divin, tétragramme est rendu, selon la tradition, par "le Seigneur". Usage auquel se conforme la TOB, et tout récemment de la *Nouvelle Bible Segond (NBS)*, Alliance biblique universelle, 2002.
4. Les citations bibliques sont faites à partir de la *Traduction Œcuménique de la Bible (TOB)*, Paris, 1975, assez souvent retouchées par nous d'après le texte hébreu.

salut du coupable, avait mis, pourrait-on dire, la barre un peu haute. Assez vite, il introduit le principe d'un abaissement des proportions, et de fil en aiguille il en arrive à dix, mais c'est lui qui met un point d'arrêt : « *Que ne s'enflamme point mon Seigneur, et je ne parlerai plus que cette fois-ci : Peut-être s'en trouvera-t-il là dix ?* Et il dit : *"A cause des dix, je n'exterminerai pas"* » (v. 32).

Ces deux manières de concevoir la justice ne sont pas exclusives l'une de l'autre. Si l'on apprend que le Seigneur, Dieu de l'alliance, rétribue chacun en fonction de sa conduite, le lecteur est à même de recueillir que le dernier mot sur la justice divine n'est pas dit. L'intervention d'Abraham lui apprend que le Seigneur Dieu est tel qu'il peut pardonner à un groupe en raison de la justice d'un petit nombre. Il y a comme en réserve la capacité du Dieu de l'alliance à pardonner. Le lecteur de la révélation biblique est confronté de bonne heure dans sa lecture à l'esquisse de questions et de problèmes qu'il retrouvera s'il poursuit plus avant son entreprise.

Le juste s'offrant lui-même (Ex 32, 30-33)

Le lecteur des Écritures savait jusque là que le Dieu de l'alliance était enclin à pardonner, mais dans le cas de l'intercession pour Sodome, la chose ne s'était pas réalisée. Voilà qu'au cours de l'Exode, après la promulgation solennelle de l'enseignement divin, la *Torah*, et pendant que Moïse demeure quarante jours et quarante nuits sur la montagne dans la nuée (Ex 24, 12 à 31, 18), se produit tout à trac l'idolâtrie du veau d'or (Ex 32, 1-14). Lorsque Moïse descend et constate les dégâts, il est plus que sévère (Ex 32, 19-29), mais sur la montagne dès qu'il est prévenu par le Seigneur, à la manière d'Abraham, il se fait intercesseur, pendant que son argumentation se fait nouvelle. Il restitue d'abord la mémoire oubliée :

« Moïse apaisa la face du Seigneur, son Dieu, en disant : "Pourquoi, Seigneur, ta colère s'enflammerait-elle contre ton peuple que tu as fait sortir du pays d'Égypte, à grande puissance et à main forte ? Pourquoi les Égyptiens diraient-ils : "C'est par méchanceté qu'il les a fait sortir, pour les tuer dans les montagnes, pour les supprimer de la surface de la terre !" Reviens de l'ardeur de ta colère et renonce à faire du mal à ton peuple. Souviens-toi d'Abraham, d'Isaac et d'Israël,

tes serviteurs /.../". Et le Seigneur renonça au mal qu'il avait dit vouloir faire à son peuple » (Ex 32, 11-15).

Sans soustraire à Moïse la tranche de récit qui émane de ses lèvres, on aura compris que c'est le rédacteur et à sa suite le sujet lecteur qui est le lieu actuel de l'acte de mémoire. Le Seigneur Dieu ne change pas d'avis mais c'est l'homme qui change son regard sur Dieu, lorsqu'il est mis en présence de la Parole révélatrice. Il n'empêche cependant qu'il faut extirper le mal de ce peuple pour que le Seigneur puisse dire : « mon peuple », ce que dit Moïse en exprimant au Seigneur qu'il s'agit de « *ton peuple* », alors que quelques versets auparavant il a dit à Moïse : *« Descends donc, car ton peuple s'est corrompu que tu as fait monter du pays d'Égypte »* (Ex 32, 7). Moïse alors se transforme lui-même en intercesseur, voire en racheteur. Il pousse plus loin qu'Abraham, puisqu'il s'offre jusqu'à être rayé du livre de vie.

L'Écriture dit :

« Le lendemain, Moïse dit au peuple : "Vous avez commis un grave péché, mais maintenant, je vais monter vers le Seigneur ; peut-être obtiendrais-je le pardon de votre péché". Moïse revint vers le Seigneur et dit : "Hélas ! ce peuple a commis un grand péché ; ils se sont fait des dieux d'or. Mais maintenant, si tu voulais enlever leur péché, sinon efface-moi du livre que tu as écrit" » (Ex 32, 30-32).

La réponse tombe de façon tranchée et nette : *« Le Seigneur dit à Moïse : "C'est celui qui a péché contre moi que j'effacerai de mon livre" »* (Ex 32, 33). Sentence à laquelle fait écho le Deutéronome : *« Les pères ne seront pas mis à mort pour leurs fils ; les fils ne seront pas mis à mort pour leurs pères ; c'est à cause de son propre péché que chacun sera mis à mort »* (24, 16). Si l'on nous permet l'expression, on croirait lire de l'Ézéchiel avant l'heure !

II

L'oracle du chapitre 18 d'Ézéchiel

Premier contact avec la réflexion du prophète

Après l'introduction classique du message prophétique (v. 1), est mis sur les lèvres du Seigneur le proverbe *(mâshal)*, cité également en Jr 31, 29, et que semble vouloir développer Ézéchiel. La maxime prend la forme d'une question : « *Qu'avez-vous à répéter ce proverbe, sur la terre d'Israël : "Les pères ont mangé du raisin vert et les dents des fils ont été agacées" ?* » (v. 2). Suit immédiatement un principe qui annule cette séquence morale à même la séquence biologique : « *Toutes les vies sont à moi, la vie du père, comme la vie du fils, toutes deux sont à moi : celui qui pèche, c'est lui qui mourra* » (v. 4). Chacun est rapporté à l'action de Dieu. La formule « à moi » ne signifie pas possession mais lien invisible et total, retirant chacun à la fatalité universelle. Ayant édicté le principe, un préambule sur ce qu'est un juste est placé en exergue (v. 5-9), avant que le discours ne déploie une casuistique complète : le fils méchant du juste mourra (v. 10-13) ; le fils juste du méchant vivra (v. 13-20) ; le méchant qui se convertira vivra (v. 21-24) ; le juste qui se pervertira mourra (v. 24).

Des surprises sous une apparente régularité...

Avant d'aborder les cas, un préambule (v. 5-9) expose la définition de la justice en soi, celle qui servira de référence pour les divers cas envisagés. En procédant ainsi le prophète prend à rebours le fatalisme du proverbe ; ce dernier mettait en relief les méfaits des pères sur les fils, or ici le discours met en scène d'abord un homme juste. Jusqu'au verset 9 qui se conclut ainsi : « *C'est un juste, certainement il vivra, oracle du Seigneur Dieu* », le lecteur peut légitimement penser au principe général. Cependant, la suite singularise le cas, en faisant de cet homme juste un père : « *Mais il engendre un fils violent qui répand le sang et commet l'une de ces choses, alors que lui n'en avait commis aucune* » (v. 10-11b). Ainsi la suite du discours, sans que le vocable soit prononcé, institue cet homme juste comme un père, puisqu'il engendre un fils. Il en est de même à partir du verset 14 où le cas inverse est exposé : « *Mais voici qu'il engendre un fils*

qui a vu tous les péchés de son père a commis ; il les a vus mais n'agit pas de même » (v. 14). Le déroulement des cas suit d'abord une ligne de type dynastie familiale sur trois générations.

La suite produit une rupture eu égard à la ligne dynastique dont nous avons parlé. Le prophète passe à l'individu qui change de vie, soit le cas du méchant qui se détourne de tous les péchés qu'il a commis (v. 21-23), soit celui du juste qui se pervertit (v. 24). L'ensemble du discours présente donc quatre cas groupés deux à deux, dynastiques puis personnels. Mais il ne s'épuise pas dans cette présentation, il rapporte au fur et à mesure, et de manière de plus en plus insistante, l'opinion d'opposants, interpellés d'abord en « vous » (v. 19), puis en tant que « maison d'Israël » (v. 25 et 29), ils se scandalisent et discutent avec Dieu du bien fondé de ses jugements.

Le cas du fils méchant d'un père juste n'entraîne aucune réflexion de la part d'opposants (v. 10-13), la chose se comprend puisque le processus souligné par le dicton n'englobe pas ce cas de figure ; et déjà cette façon d'aborder la question joue un rôle déstabilisateur de la certitude proverbiale. Il en va autrement du cas du fils juste d'un homme méchant, les opposants voudraient que le dicton se vérifie, mais les réflexions qui suivent mettent en déroute l'implacable mécanique que voulait stigmatiser le proverbe : « *Il ne mourra pas à cause de la faute de son père, certainement il vivra* » (v. 17). Ézéchiel boucle la boucle en précisant, par des attendus, la sanction du père : « *Mais son père – parce qu'il a pratiqué l'extorsion, commis des rapines envers son frère, parce qu'il n'a pas fait le bien au milieu de son peuple – voici donc qu'il mourra, par sa propre faute* » (v. 18).

En conclusion des deux cas d'héritage, le prophète donne la parole aux tenants du proverbe. La vue d'une justice qui rachète le fils du méchant les scandalise, ils voudraient que le fils paie les crimes du père : « *Or vous dites : "Pourquoi ce fils ne supporte-t-il pas la faute de son père ?"* » (v. 19). Or la réponse est nette : juste et injuste ont la sanction correspondante. Jusque là, la réflexion prophétique s'était établie sur le terrain même du proverbe, en usant des termes de père et de fils, mais c'était pour en déstabiliser l'arête vive, et ceci de deux manières : d'une part, en mettant en scène d'abord un homme juste qui, chemin faisant, dans le discours, hérite du titre de père, ce qui est à l'envers du dicton qui souligne la répercussion des pères

sur les fils, d'autre part, en prenant de la manière la plus nette le contre-pied du proverbe.

Dans les deux cas suivants, la réflexion passe du terrain de l'héritage dynastique à deux figures individuelles opposées : le méchant qui se convertit (v. 21), le juste qui se pervertit (v. 27). On notera l'emploi parallèle en même temps qu'antithétique de la racine *shûv*, revenir, se convertir, l'un "revient" de sa méchanceté, l'autre "revient" de sa justice.

Si l'on affine le regard, les deux figures opposées de la conversion et de la perversion ne font pas nombre avec les cas précédents, elles leurs sont plutôt intérieures, mais maintenant envisagées hors de la relation père/fils. La même discussion se poursuit avec ceux que nous avons appelés les opposants, elle est à la fois plus développée et plus agressive que ne l'était l'intervention du v. 19 (*cf. supra*). Le Seigneur Dieu est purement et simplement accusé d'injustice : *« Mais vous dites le chemin du Seigneur n'est pas équitable »* (v. 25a). La même parole est reprise au v. 29 et forme inclusion, pendant que le locuteur jusque là désigné par « vous » (v. 19) reçoit la détermination précise de « maison d'Israël ». Le titre n'est pas neutre, il met en relief les révélations reçues par le peuple des fils d'Israël au cours de son histoire, au premier rang desquelles la *Torah* fait figure de joyau des secrets divins. Ce qui aurait dû permettre d'être plus circonspect sur la véracité du proverbe.

L'horizon unique du Dieu de l'alliance : la vie

Entre les deux accusations d'injustice prend place un développement ample (25b-28) sur la justification de la conduite divine. Par delà et au-delà de l'inclusion des versets 25a et 29 (soulignée *supra*), Ézéchiel introduit aux deux extrêmes de la discussion, faisant droit à la contradiction, un élément pour le moins inattendu, eu égard à l'argument qui occupe le discours : le penchant du Dieu de l'alliance pour la vie du pécheur et son salut. Ce motif fait une première apparition sous forme d'interrogation rhétorique : *« Est-ce que vraiment je prendrais plaisir à la mort du méchant – oracle du Seigneur Dieu – et non pas plutôt à ce qu'il revienne de ses chemins et qu'il vive ? »* (v. 23) ; une seconde, de façon affirmative, au moment où se conclut tout l'oracle :

« *Je ne prends pas plaisir à la mort de celui qui meurt – oracle du Seigneur Dieu – revenez donc et vivez* » (v. 32).

La splendeur de la Loi

Une lecture rapide pourrait laisser penser que le Dieu de l'alliance est sujet à des changements subits de perspective. Il n'en est rien pour qui veut bien observer l'argumentation du prophète. Dans l'examen des deux premiers cas de figure, portant sur l'héritage moral qui passe ou non de père en fils, Ezéchiel reprend longuement, par deux fois, la liste – négative et positive – des crimes commis par le méchant (v. 11b-13a) ou évités par le juste (v. 15-17). Lorsqu'il passe aux deux cas de figure individuels, du méchant qui se convertit (v. 21-22) ou du juste qui se pervertit (v. 24), il n'est pas aussi disert, se contentant de formules génériques : « *droit et justice* » d'un côté, « *crimes et abominations* » de l'autres. Preuve s'il en était que les deux cas individuels sont intérieurs aux deux premiers, comme nous l'avons noté. Ainsi, les attendus des différentes sentences évoluent vers la brièveté. Cette manière de rompre avec le développement nous paraît être voulue. Elle renvoie au préambule que nous avons mentionné, sans en exploiter jusqu'au bout la fonction, et qui ouvre la série des cas (v. 5-9). De quoi s'agit-il ? Sinon de la longue définition du juste. Elle se déploie dans une rhétorique équilibrée, faisant droit aux actions à rejeter et aux actions à produire, selon l'enseignement divin, la Torah. L'on y reconnaîtra facilement la disposition des deux tables du Décalogue, tournant l'homme vers son Dieu, sans cesser de lui faire voir son prochain. A la différence des cas qui s'achèvent par une sanction, la vie ou la mort, ce long exposé dans lequel Ezéchiel se complaît ne parle pas de sanction, c'est dire alors que la lumière de la Loi *(Torah)* se suffit. Par conséquent la substance même de l'oracle ézéchielien n'est pas d'abord la mort ou la vie mais la splendeur de la Loi. La Loi, la Parole suffit, c'est par là qu'elle ne fait pas de celles et ceux qui l'écoutent des mercenaires qui attendraient un salaire. La récompense est intérieure à la pratique de la Loi : « *Mon cœur incline à pratiquer tes commandements : c'est à jamais ma récompense* » (Ps 119 (118), 112).

Comme nous l'exprimions au début de nos réflexions, nous n'avons pas voulu soustraire à l'oracle d'Ezéchiel la thématique de la responsabilité personnelle, mais analyser comment se posait la question

de son temps et comment sa rhétorique se développait. Pourtant, disons-le sans détour, le proverbe contesté par le prophète dit bien, et malheureusement, une vérité. Car concrètement comment nier la responsabilité d'une génération sur l'autre. Pour ne prendre qu'un seul exemple : dans le domaine de l'écologie, les humains se préoccupent bien de laisser aux héritiers du XX[e] siècle une terre habitable, sans quoi par un biais ou un autre, ils feront bien payer leurs héritiers. D'une certaine manière le proverbe rappelle à chacun sa responsabilité, d'ailleurs c'est bien ce que disent les opposants qui ne sont autres que la *vox populi* (v. 19 et 25). Il est vrai que le possible pardon du criminel scandalise. Mais en même temps une hypocrisie presque naturelle fait qu'on est prêt à charger le Ciel des conséquences de ses propres actes. Il paraît presque indéniable que l'humain oscille entre la volonté d'autonomie qu'il réclame à cor et à cris et son inclination à se décharger et se disculper. De manière imprévue Ézéchiel joue de ce double jeu. Tant et si bien que dans sa rhétorique il récuse ce que le proverbe ne dit pas ou risque d'occulter. Il est trop visible que le dicton implique une part de sagesse, mais il n'est pas toute la sagesse, surtout pas si l'on est héritier et porteur de la Torah. La réaction du prophète est salutaire en ce sens qu'elle découvre la face cachée du proverbe. A trop le répéter, on lui confère un pouvoir explicatif totalitaire qui, à la longue, diluerait toute responsabilité dans un fatalisme implacable.

Philippe MERCIER
Faculté de théologie
de l'Université catholique de Lyon

Secrétariat-Abonnements :
13, rue Louis-Perrier F-34000 MONTPELLIER
Tél. 04 67 06 45 76
Fax 04 67 06 45 92
email : <contact@revue.etr.org>
Site Web http://www.revue-etr.org/

Abonnement 2002 :
France 28 €
Etranger 32 €

Abonnement de soutien :
France 39 €
Etranger 42 €

Tables 1976-1990 : 7,60 €
France 10,60 €

Prix de ce n° :
10 €
(franco 13 €)

ÉTUDES THÉOLOGIQUES & RELIGIEUSES

Tome 77 **2002/3**

Christian DUQUOC

Responsabilité personnelle et destin collectif

La tradition d'Israël se remémore une origine transcendante : le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob a délivré les Hébreux de la maison de servitude, l'Egypte, et leur a fait don d'un pays où « coulent le lait et le miel ». Elle rappelle que l'occupation heureuse de ce territoire est conditionnelle : elle dépend de la fidélité du peuple aux exigences de la Loi, ossature de l'alliance mosaïque. Elle dénonce dans les récits et prophéties la confiance superstitieuse en un Dieu si attaché à Israël que sa conduite lui indifférerait. La parole d'hommes charismatiques remet le peuple devant ses responsabilités : son histoire n'est pas écrite d'avance, elle est la conséquence de ses actes. Mais la dynamique effective des effets négatifs est telle qu'Israël a le sentiment d'une injustice. Un proverbe l'exprime avec ironie : « Nos pères ont mangé du verjus, les dents des fils en sont agacées ». C'est dans ce contexte de fronde et d'incertitude, alors que s'annonce la menace d'une invasion assyrienne, que s'inscrit l'indignation d'Ezéchiel contre le simplisme de ce proverbe : le prophète stigmatise l'idée d'une solidarité collective.

Dans l'introduction à sa traduction d'Ezéchiel (*La Sainte Bible,* fasc. Ezéchiel, *Bible de Jérusalem*, Paris, Cerf, 1949), P. Auvray écrit :

« Toute prédication prophétique suppose un certain individualisme. Le Deutéronome a déjà condamné cette conception qui amène à punir

les pères pour leurs enfants et les enfants pour leurs pères (Dt 24, 16) et Jérémie se fait l'écho de ces protestations (Jr 12, 1 ; 31, 29-30). Mais il était réservé à Ezéchiel d'être le champion et comme le théoricien de l'individualisme. Une vision célèbre lui donne pour ainsi dire des éléments concrets de solution [ce sont les péchés de Jérusalem] (8-11) qu'il put élaborer ensuite pour proclamer des principes moraux d'une rare nouveauté (18 et 33). De ces principes [la responsabilité personnelle notamment], de l'application rigoureuse qui en sera faite et du démenti que leur opposera la réalité, découlera un jour une des vérités religieuses les plus fondamentales, la croyance à la rétribution outre-tombe. Il faudra des siècles pour qu'elle apparaisse clairement, et Ezéchiel ne semble pas même l'avoir pressentie » (p. 16).

Si l'on en croit cette interprétation, Ezéchiel, en raison des événements dramatiques qui se produisirent durant sa vie, n'a pas échappé à l'évidence d'un destin collectif. Son indignation devant un châtiment qui confondrait justes et méchants (14, 12-15 : 33) n'est pas ébranlée par ce qu'il prévoit devoir advenir en raison des fautes du peuple et du parjure du roi Sédecias : justes et pécheurs seront anéantis lors de l'expédition de Nabuchodonosor (21, 8-11). A moins qu'il ne faille entendre que Jérusalem n'abritait alors aucun juste (22, 29-30). Nous serions dans le cas du récit de la destruction de Sodome et Gomorrhe (Gn 19, 1-30). Abraham, dans son intercession pour ces villes, supplie Dieu de ne pas exterminer le juste avec le pécheur, espérant que la présence de quelques-uns suffirait à apaiser la colère de Dieu et à sauver la ville. Son évaluation statistique de la justice échoua. Ezéchiel penche pour une perspective analogue : il n'est pas pensable que Dieu anéantisse le juste avec le pécheur, mais l'indignation que suscitent en lui les abominations auxquelles se livre le peuple le pousse à un jugement radical : Israël est devenu une « engeance de rebelles » et rien n'assure qu'il y ait statistiquement suffisamment de justes à Jérusalem pour éviter la ruine de la ville. Jérusalem reproduit les cas désespérés de Sodome et Gomorrhe, avec cependant une différence radicale : le prophète annonce sa restauration (36-39, 29). Il faut donc interpréter le jeu subtil entre l'affirmation d'une responsabilité personnelle, l'évocation d'un destin collectif et la visée messianique de l'histoire qui clôt sa prophétie.



I

La responsabilité personnelle

Je serai bref sur ce point : d'autres articles de ce numéro y sont consacrés. Je voudrais seulement dégager le sens de l'affirmation de P. Auvray : Ezéchiel n'a pas tiré les conséquences de sa doctrine de la responsabilité, il faudra attendre des siècles pour que celle-ci conduise à des conclusions à la fois réalistes et transcendantes. Réalistes : l'individu juste n'est nullement assuré dans l'histoire telle qu'elle se déroule d'obtenir justice et de ne pas tomber sous les conséquences désastreuses que les agissements de la collectivité appellent. La solution du dilemme entre destinée personnelle et collective réclamerait une issue transcendante : elle fera son apparition dans le second livre des martyrs d'Israël sous la forme d'une foi en la résurrection pour les justes. Rien de semblable ne se présente dans Ezéchiel : le juste meurt comme le méchant. Qohélet le soulignera plus tard. L'affirmation que Dieu ne traite pas le juste comme le méchant ne trouve apparemment pas de vérification en ce monde. C'est un constat que l'on rencontre dans beaucoup de traditions. Ainsi, dans le Ramayana de Valmiky, le frère de Rama mis en difficulté par un impie exprime ses doutes sur un lien quelconque entre le bien et le bonheur :

« Si le bien existait, aucun mal ne t'arriverait, à toi le meilleur des hommes de bien ; quand on voit ce qui t'arrive, on est en droit de dire que le bien n'existe pas ; ou plutôt, débile, impuissant, il est assujetti à l'homme fort ; dans sa faiblesse, il n'a plus de limite bien définie : il n'y a plus de raison de s'y soumettre, à mon avis ». (Paris, Pléiade, Gallimard, 2000, p. 1097)

En Israël, la foi en la résurrection des justes est née, pour une part de ce constat désabusé : il ne suffit pas d'affirmer le principe de l'agir juste de Dieu, encore faut-il en manifester la réalisation concrète. Le monde d'ici-bas ne permet aucune vérification de ce principe. Ezéchiel lui-même l'admet puisqu'il n'hésite pas à reconnaître que lors de l'expédition assyrienne contre Jérusalem justes et pécheurs tomberont sous l'épée. Le juste est dévoré par les conséquences de la détérioration collective de l'Alliance. Sa justice ne le protège pas contre le jeu collectif s'imposant depuis les origines. Le juste appartenant au peuple n'échappe pas au destin commun. Seule l'en sépare la mort, à condition qu'elle ne soit pas le vestibule du *shéol* où sont jetés

justes et impies. La foi en la résurrection marque une rupture radicale dans le train collectif du monde : elle exalte l'individu dans sa vérité et sa justice. Tant que l'Au-delà demeure le lieu flou et désolant qu'évoque le *shéol*, le propos d'Ezéchiel sur la responsabilité individuelle ouvre à une visée idéale, pour lors sans inscription réelle.

Toutefois ce passage à une intelligence individuelle de la résurrection n'est pas sans effet malheureux : elle isole l'individu de l'histoire de son peuple comme si celle-ci s'ouvrait sur le non-sens. Seul l'individu accéderait alors au sens par le recours à une pensée positive sur l'Au-delà. Le maintien du destin collectif dans la production d'une histoire négative, articulée à l'émergence d'une promesse personnaliste, donne une signification moins séparée ou moins dualiste à la doctrine nouvelle. D. Bonhoeffer, dans ses lettres de prison, avait détecté une pente individualiste et spiritualiste dans le Nouveau Testament en raison de son inintérêt pour l'histoire collective et l'épaisseur du présent. D. Bonhoeffer pensait rééquilibrer cette déviance par le retour au réalisme vétéro-testamentaire. Le premier pilier de ce réalisme est ici donné par la doctrine du destin collectif, le second par l'évocation de la promesse messianique comme régulatrice d'une histoire apparemment chaotique.

II

Le destin collectif

Ezéchiel n'a pas pu mener à terme son intuition : le juste vit en raison de sa justice, le méchant meurt en raison de sa méchanceté. La corruption de ses ancêtres ou de ses contemporains ne conduit pas le juste à la mort. Il ne peut mourir que s'il devient lui-même pécheur. Le proverbe cité plus haut : « Nos pères ont mangé du verjus, les dents des fils en sont agacées » est donc sans fondement : il insulte la justice de Dieu. Malheureusement la réalité ne cesse de démentir cette conviction audacieuse : nul ne paie pour les fautes d'autrui. Ezéchiel lui-même reconnaît que dans la ruine annoncée de Jérusalem, justes et pécheurs seront anéantis. L'épée ne fera aucune discrimination. Ezéchiel aurait donc échoué à articuler la nouveauté de sa doctrine de la responsabilité personnelle à la pression exercée par le destin collectif. Dès qu'il évoque l'histoire d'Israël et prédit son futur tragique, c'est à celui-ci qu'il se rapporte. S'agit-il de l'échec d'une pensée plus individualiste et plus évoluée ? Est-on affronté à la persistance injustifiée

d'une vision archaïque de l'histoire ? Ou bien Ezéchiel pressent-il que l'investissement dans l'individualisme de la responsabilité lui ferait manquer un élément essentiel de l'Alliance : la destinée collective ?

J'opte pour la second interprétation. Penser exclusivement en terme de responsabilité personnelle exclut l'intuition originaire d'Israël : l'histoire du peuple est le lieu d'agir de Dieu parce qu'il s'y est impliqué définitivement par l'Election et l'Alliance. La visée messianique, dont Ezéchiel est l'un des soutiens, s'arc-boute à cette conviction. Il importe peu que la mécanique de la rétribution nous paraisse archaïque, elle a déjà été jugée telle par des auteurs bibliques : celui du livre de Job et celui du livre de l'Ecclésiaste. Il serait infondé de percevoir dans cet attachement d'Ezéchiel à cette conviction ancienne le signe d'une incapacité à imaginer l'avenir transcendant de l'individu : Ezéchiel ne recourt pas à l'histoire collective faute de disposer d'une solution pour l'histoire de l'individu, il pense l'histoire dans le cadre de l'Alliance. La liberté de Dieu n'y est pas enchaînée, même si sa promesse est irrécusable. L'Alliance n'est pas une complicité douteuse : son sens est manifeste dans les exigences postulées par la *Torah*.

L'Alliance symbolise un débat inachevé entre deux partenaires : Dieu et Israël. L'histoire est le lieu de ce débat qui souvent dérive au combat. Exclure ce mouvement à la fois sensé et chaotique en faveur de la seule destinée personnelle, ce serait écarter l'originalité de l'Ancien Testament. Si le sort ultime de l'individu ne fut scellé que tardivement, c'est que l'obsession de sa réalisation aurait occulté le mouvement général de l'agir de Dieu dans l'histoire d'Israël. Le recours d'Ezéchiel à la lecture du destin collectif de Jérusalem était inévitable dans la mesure où il écartait une dérive purement personnaliste de la religion. Cette option a un coût. On le perçoit quand on constate qu'Ezéchiel est tenté d'imaginer qu'aucun juste n'habite Jérusalem. Il échappe à cette tentation parce qu'il est convaincu qu'il n'existe pas d'avenir pour la ville si dès à présent quelques justes ne résistent à la perversion majoritaire. La tradition juive post-chrétienne adoptera cette ouverture : le monde ne s'écroule pas dans le néant grâce aux quelques justes qui témoignent de la bonté et de la miséricorde infinies de Dieu. Ces quelques justes, fussent-ils eux-mêmes victimes des mouvements dramatiques de l'histoire, assurent que celle-ci a un sens que la lumière messianique révélera un jour. Les dernières prophéties d'Ezéchiel confortent cette conviction.

III

La promesse et la visée messianique

Ezéchiel ne prêche pas que la responsabilité personnelle ou la ruine collective immanente, il prédit un avenir à la fois dramatique et glorieux. Dramatique : le poème aux accents apocalyptiques contre Gog et Magog (38 et 39) symbolise par ses protagonistes les puissances païennes qui désirent l'extermination d'Israël. L'invasion est reportée « à la fin des jours » (38, 16). Israël sera alors en paix puisque ses villes seront dépourvues de remparts (38, 11) et qu'il s'adonnera à l'élevage et au commerce (38, 12). Glorieux : de par la puissance de Yahvé, l'invasion se brisera contre les montagnes d'Israël (39, 4) et les nations sauront qui détient le pouvoir. L'exil d'Israël avait déjà été une épreuve, le retour fut exaltant. Sa gloire n'est pourtant qu'un faible indice de celle qui couronnera Israël à la fin des temps : Yahvé ne cachera plus sa face au peuple et son Esprit habitera la maison d'Israël (39, 29).

Cette conclusion du poème apocalyptique réédite sous une autre forme la parabole des ossements desséchés (37) : la mort n'aura pas le dernier mot sur le peuple, la puissance des nations païennes n'obtiendra pas une victoire définitive. Le retour glorieux de l'exil assure que la mobilisation de la fin des temps contre Israël n'aura pas raison de lui. La promesse ne défaillira pas. Ezéchiel peut alors imaginer (40-48) une ville centrée autour du culte de Yahvé dans laquelle la Torah sera parfaitement respectée, où nul ne pratiquera plus l'injustice, car Yahvé y « sera présent ». Les prédictions les plus désastreuses des chapitres précédents ne prennènt leur sens que sous l'horizon de cette paix définitive dans une ville assurée de la présence de Yahvé. Comment articuler la grandeur collective de cette annonce et la doctrine de la responsabilité personnelle à dominante individuelle, apparemment indifférente au déroulement de l'histoire ?

Loin de s'opposer à la responsabilité personnelle et d'indifférer au destin de l'individu, les visions apocalyptiques et messianiques d'Ezéchiel les mesurent, elles corrigent en conséquence les effets arbitraires des événements malheureux successifs, elles situent la vocation d'Israël en relation avec le devenir des nations.

- *Les visions apocalyptiques et messianiques mesurent la responsabilité et le destin de l'individu.* L'affirmation est loin d'être évidente : la conviction de P. Auvray, évoquée plus haut, en témoigne. Même si Ezéchiel n'a pas lui-même élaboré cette articulation, il a suggéré, par la juxtaposition de deux visions, le refus de la substitution de l'une à l'autre, il a ainsi avancé qu'un rapport potentiel, encore énigmatique, existe entre elles. Les espérances messianiques évoquées au terme de son ouvrage sont reliées a l'insistance du prophete sur le rassemblement de tout Israël dans la ville ou habite Yahvé, initiateur du désir d'unité des nations dans son adoration. Elles orientent vers une interprétation décisive : il existe une continuité sans faille entre la vocation d'Israël et celle des individus. Le juste tient sa justice de son acceptation de la vocation d'Israël comme si elle était la sienne. Hors de cette voie, il n'existe que perdition et mort. Dès lors, s'il faut penser le messianisme d'Ezéchiel en fonction de la parabole des ossements desséchés recouvrant la vie (37, 1-15), s'annonce un avenir inattendu : s'il appartient à la vocation d'Israël de vaincre les forces de mort, il reviendra au juste de prendre part à cette victoire, il habitera la ville où Yahvé sera définitivement présent. Ezéchiel ignore les modes pratiques de cette appartenance mutuelle, il soupçonne que la grandiose destinée d'Israël, malgré son parcours tragique, ne saurait ignorer la situation de l'individu, existentiellement sous la menace constante de la précarité et de la mort. L'espérance que le prophete ne cesse d'annoncer au peuple, malgré l'imminence du drame de la destruction de la ville, s'adresse à chaque individu : Yahvé n'est pas le Dieu de la seule collectivité, il est le Dieu de chacun.

Les Sages d'Israël, notamment Job et Qohélet (4, 1-2 ; 9, 1-7), insisteront sur ce point : l'individu paraît être sans espérance parce que son destin est marqué par la souffrance et la mort, et que ce destin est sans raison puisqu'il frappe sans distinguer le juste et l'impie. A une époque où semblèrent s'évanouir les grands rêves messianiques des prophètes, les Sages furent d'autant plus ébranlés par l'injustice régnant dans le monde qu'aucune lueur collective ne la palliait (Qo 11, 5). Leur analyse critique montre à quel point l'intuition d'Ezéchiel de ne pas séparer l'individuel et le collectif est prometteuse d'une solution qui respecte l'individu dans sa justesse et sa vérité a l'intérieur même du mouvement collectif qui l'emporte vers un achèvement commun. La question du malheur n'en demeure pas moins inéclairée.

- *La perception du tragique collectif* : Ezéchiel ne cesse d'annoncer l'invasion assyrienne qui mettra fin à l'existence de Jérusalem, il n'hésite pas à soutenir : « Ainsi parle Yahvé. Me voici contre toi ; je vais tirer mon épée du fourreau et je vais retrancher de toi le juste et le pécheur... » (21, 8). La Bible de Jérusalem commente en note : « Ezéchiel exprime encore ici l'ancien principe de la solidarité dans le châtiment, auquel il oppose ailleurs (14,12), celui de la responsabilité personnelle ». Je ne suis pas sûr que ce commentaire soit pertinent. Ces deux affirmations ne s'inscrivent pas dans le même espace : elles se juxtaposent, mais ne s'opposent pas. Elles relèvent d'une double contrainte : il existe un rapport entre la justice et la vie, il n'en va donc pas de même du juste et du pécheur sous l'horizon de la mort (14, 12 ss). Il existe par ailleurs une cohérence négative ou positive de l'histoire, elle pèse négativement ou positivement sur le destin de tous : le juste et le pécheur sont emportés dans le tourbillon chaotique ou dans le dynamisme bénéfique de l'histoire, ils appartiennent à la même histoire et en subissent les conditions. Au chapitre 21, Ezéchiel en expose le tragique : Jérusalem, par son idolâtrie, son immoralité, notamment ses sacrifices d'enfants, ses parjures et sa soif de sang s'est enfermé dans une logique qui le conduit à sa destruction. Tous ne sont pas responsables de ce destin, mais tous le subissent.

Une comparaison moderne le fera comprendre : Hitler en déclenchant en 1939 la guerre qui le mènera à lutter contre la moitié du monde situe l'Allemagne sur un chemin suicidaire. La capitulation de 1945 scelle tragiquement le coup de poker de 1939. Tous les Allemands ne sont pas responsables de cette folie criminelle, mais tous subissent les effets destructeurs de décisions que nombre d'eux n'ont pas approuvées. Si les opposants au régime nazi meurent, ce n'est pas, pour employer le vocabulaïre biblique, à cause de leurs péchés personnels, c'est en raison du mouvement général de l'histoire, mis en branle par certains de leurs compatriotes, sur lesquels ils pensaient n'avoir aucun moyen de peser. Jésus fait lui-même écho au rapport énigmatique entre destin collectif et responsabilité personnelle :

« En ce même temps, survinrent des gens qui lui rapportèrent ce qui était arrivé aux Galiléens, dont Pilate avait mêlé le sang à celui de leurs victimes. Prenant la parole, il leur dit : « Croyez-vous que, pour avoir subi pareil sort, ces Galiléens fussent de plus grands pécheurs que tous les autres Galiléens. Non... » (Lc13, 1-3).

Jésus s'oppose au sentiment populaire pour lequel l'histoire est une mécanique de rétribution : il n'en est rien, elle n'obéit pas à la loi simpliste de la récompense des bonnes actions et de la punition des crimes. Mais le mouvement malheureux de l'histoire n'est pas sans rapport avec les actions des hommes : il n'est pas un pur destin. Aussi Jésus exhorte-t-il ses auditeurs à se convertir (13, 3), c'est-à-dire à faire en sorte que leurs actes ne comportent pas de conséquences négatives pour tous.

Le mouvement négatif, interprété à partir de la métaphore du châtiment, est l'envers de la logique positive. Parce que l'histoire n'est pas sans cohérence, parce qu'elle est habitée par l'espérance messianique, elle est sujette à un conflit toujours inachevé entre ce qui travaille pour l'accomplissement de cette espérance et ce qui la récuse plus ou moins consciemment au nom d'intérêts plus immédiats. Israël fut si fortement marqué par cette prégnance du négatif sous l'horizon pourtant sans cesse réaffirmé de la promesse qu'un poème naquit de sa propre incertitude : celui de Qohélet. Il y est constaté qu'on ne sait ce que Dieu fait de l'histoire, que la seule certitude est que l'homme est « buée » et qu'il disparaît comme elle sans laisser trace ni souvenir. L'affirmation selon laquelle : « Il n'y a rien de nouveau sous le soleil » souligne avec mélancolie que le train de ce monde a pour essence la répétition de l'évanouissement de ce qui semble surgir et porter nouveauté. L'histoire n'a pas de sens et il ne faut rien espérer. Qohélet abandonne la facilité de la métaphore du châtiment et récuse l'illusion d'une fin sensée. Il s'en tient au constat : l'histoire est faite de telle manière que son mouvement semble privilégier plutôt les gens astucieux et peu scrupuleux qui saisissent la valeur de l'instant plutôt que ceux qui rêvent, dans l'action ou le renoncement, à des lendemains qui chantent. Pour Qohélet, il n'y a plus ni négatif, ni positif d'un mouvement menant à une totalité sensée, il y a l'expérience de la beauté du présent dans la fragilité sans cesse menaçante, car tout est « buée ». Le scepticisme de la sagesse suspend la question qui habite la prophétie d'Ezéchiel pour lequel l'histoire, parce qu'elle n'est pas dépourvue de sens, peut être tragique.

- *L'histoire, pour Ezéchiel, est marquée par une espérance qui n'est pas étrangère aux nations.* Israël est le témoin d'une volonté de son Dieu de rassembler en une seule maison tous ceux qui appartiennent à l'humanité. Les oracles qu'Ezéchiel prononce contre les nations (24 à 33) sont l'indice que si leurs actions enfantent le malheur, elles

n'en appartiennent pas moins au mouvement total dont le messianisme est l'âme. Les nations ont cru que l'humiliation d'Israël soulignait le bien-fondé de leur puissance ou la pertinence de leurs dieux. Il n'en est rien. L'expérience de leur fragilité témoignera que sans un retournement de leur sentiment à l'égard de l'unique Dieu, aucune espérance ne leur sera concédée. Le futur annoncé pour Israël est aussi leur futur, car le futur est l'habitat de Dieu au milieu de tous. Sans doute est-ce la raison pour laquelle le lieu de l'habitat de Dieu, la ville où s'édifie son peuple, n'est pas précisé, sinon que cet habitat est chez les humains et non dans le ciel.

Ezéchiel n'est pas naïf, il sait que l'histoire n'est pas une route tranquille, elle est sous le signe de l'épée (21, 13-33) ; il sait que ce n'est pas sans injustice, crimes et souffrances que le rassemblement aura lieu dans la maison terrestre de Dieu ; il sait que ce n'est point par la force des armes qu'un avenir heureux émergera. Ezéchiel est lucide : il voit décliner les grandes puissances, dévorées par leur folie. L'épée n'engendre que l'épée. Aussi affirme-t-il que l'avenir sera issu de la tendresse de Dieu pour les humains. C'est dans la reconnaissance de cette venue de Dieu dans l'humanité que le hasard cruel et violent du devenir se métamorphosera en un mouvement serein et pacifique. Ezéchiel est témoin des drames de son époque : il ne se laisse pas enfermer dans leur force mortifère, il soutient envers et contre tout que le juste est sous la bénédiction de Dieu et que l'histoire s'ouvre secrètement à une fin apaisée. Sa prophétie se déploie dans la violence, elle s'achève dans la sérénité : il croit que Dieu sera présent.

L'articulation entre la justice personnelle et « l'histoire comme jugement du monde », pour employer l'image dont use Hegel, n'est pas évidente : elle n'est pas objet d'expérience, pas davantage que ne l'est l'espérance en la puissance et l'amour de Dieu pour les hommes. N'avoir sacrifié aucun des éléments du débat témoigne du courage et de la lucidité d'Ezéchiel.

Christian DUQUOC
Dominicain

Philippe ABADIE

Ezéchiel et l'apocalyptique

Si les attaches sacerdotales d'Ezéchiel ne font guère de doute au point qu'on puisse parler d'un prêtre devenu prophète [1], en revanche ses liens avec le courant apocalyptique sont beaucoup plus discutés ainsi que nous le verrons [2]. Mais faut-il opposer l'un à l'autre ? N'est-il pas possible de reconnaître ici une personnalité complexe, aux carrefours d'une mutation profonde de l'écriture biblique ? C'est ce que nous désirons montrer en cet article.

I

Aux carrefours d'une double tradition

De fait, la personnalité du prophète tout à la fois se masque et se dévoile dans le livre qui lui est attribué, où son nom n'apparaît que deux fois, dans une glose (1, 2-3) et dans un discours (24, 24). Cette double mention n'est pas due au hasard, elle détermine par mode d'inclusion le premier ensemble du livre (ch. 1 à 24) dans lequel

1. Tel est le titre de l'ouvrage de Louis MONLOUBOU, *Un prêtre devient prophète : Ezéchiel,* Paris, Cerf (Lectio Divina ; 73), 1972.
2. Paul D. HANSON, *The Dawn of Apocalypic. The Historical and Sociological Roots of Jewish Apocalyptic Eschatology,* Philadelphia, Fortress Press, 1975, 1979 *(revised edition)*. Nous verrons combien complexe est la différenciation entre prophétie et apocalypse. Si la première vise la conversion dans l'histoire, la seconde tente une lecture de l'histoire devenue opaque pour les croyants. En ce sens elle vise moins la conversion des impies qu'elle n'aide les croyants à tenir dans l'épreuve présente.

le prophète dénonce le péché de Jérusalem qui l'a conduit à l'exil. « Prophète placé au milieu de son peuple » (2, 5), Ezéchiel sera bien pour lui « un signe » (24, 24.27). Avec le chapitre 25 commence un deuxième ensemble, une série d'« oracles contre les Nations » – essentiellement Tyr et l'Egypte – (chapitres 25 à 32), tandis que le chapitre 33 renoue avec les oracles et visions à destination de Jérusalem et de Juda. Par la reprise textuelle des thèmes du « prophète guetteur » (3, 16-21 et 33, 1-9) et du « mutisme prophétique » (3, 22-27; 24, 27 et 33, 21-22), ce troisième ensemble fait écho au premier, inversant pourtant la logique de condamnation en perspective de salut. A n'en pas douter, un tel agencement rédactionnel est intentionnel, porteur d'une visée plus théologique que chronologique.

Deux autres renseignements biographiques proviennent de la glose précédemment citée. En premier lieu, la datation de la vision inaugurale de la Majesté divine, « le cinq du mois, – c'était la *cinquième année* de l'exil du roi Joiakîn », soit en Juillet 593 av. J.C. [3]. En second lieu, son lien de filiation avec Buzi. Ezéchiel appartient à une lignée sacerdotale jérusalémite, liée au Temple depuis la grande réforme du roi Josias en 622 : ce qui explique sa déportation en 597 avec les élites judéennes (voir 2 R 24, 14-16; Jr 29, 1-2), sa parfaite connaissance du Temple (Ez 8 à 11), et la concentration de son message sur Jérusalem jusque dans la vision finale où la cité sainte reçoit un nom nouveau : Yhwh-shâmmâh, « Yhwh (est) là » (Ez 40 à 48).

En cela, le milieu de vie d'Ezéchiel diffère profondément de son contemporain Jérémie qui semble appartenir à une famille sacerdotale déclassée, reléguée à Anâtot depuis le temps de Salomon (Jr 1, 1; voir 1 R 2, 26-27). Aux violentes critiques du Temple par ce dernier (Jr 7) et ses conflits avec le clergé de la capitale (Jr 26) on peut opposer le jugement d'Ezéchiel qui porte plus sur l'indignité du culte syncrétiste que sur le Temple lui-même.

Au-delà de ces généralités, l'enracinement sacerdotal d'Ezéchiel se vérifie dans son attention au pur et à l'impur (a) et l'écriture de ses oracles (b) ; ce que nous aimerions montrer brièvement ici.

3. Cela rend inaudible la donnée du verset 1 qui parle de la « trentième année » de la déportation. Avec Origène, on pourrait lire « en ma trentième année » qui ferait référence à l'âge du prophète, celui de la pleine maturité puisque selon 1 Ch 23, 3 cela correspond à l'entrée en fonction des lévites du Temple. Dans le même sens Nb 4.

a. le pur et l'impur

De fait, en de nombreux lieux, le langage d'Ezéchiel rejoint celui de la Loi de Sainteté (Lv 17-25) pour dénoncer l'impureté d'Israël [4]. Deux exemples suffiront à montrer cette étroite dépendance :

Ez 18, 6 : « (...) *s'il ne s'approche pas d'une femme en son impureté* »

Lv 18, 19 : « tu *ne t'approcheras pas d'une femme qui est dans la souillure de son impureté, pour découvrir sa nudité* ».

Ez 22, 11 : « l'un commet l'abomination avec la femme de son prochain, *un autre souille d'une manière infâme sa belle-fille* »

Lv 20, 12 : « *l'homme qui couche avec sa belle-fille* : tous deux seront mis à mort. *Ils se sont souillés*, leur sang sera sur eux ».

Cette dernière expression s'applique au prophète qui ne joue pas son rôle de guetteur au milieu d'Israël :

Ez 3, 18 : « si tu le l'avertis pas ..., lui, le méchant, mourra à cause de sa faute, mais son sang, je t'en demanderai compte » (litt. « à ta main je (le) demanderai » ; voir aussi Ez 3, 20, et sa reprise en Ez 33, 1-9).

b. un langage casuistique

Tout aussi significatif de ce milieu est l'insistance du prophète sur la responsabilité personnelle de chacun (Ez 14, 12-23 ; Ez 18, 1-32 ; Ez 33, 10-20) en dépendance directe de la casuistique sacerdotale. Ainsi, l'oracle d'Ez 33, 1-9 emprunte à ce registre pour caractériser les rapports du prophète à son peuple :

33, 4 « son sang sera sur sa tête » ;

33, 6 « son sang, j'en demanderai compte au guetteur » ;

33, 8 « son sang, je t'en demanderai compte ».

Mieux que d'autres, Walther Zimmerli a analysé ce style particulier d'Ezéchiel à partir du discours prophétique d'Ez 14, 1-11 [5], montrant que s'y mêlent style prophétique (v.3-4a ; v.6 ; v.8c ; v.11c) et langage juridico-sacerdotal (v.4b-5 ; v.7-8ab ; v.9-11ab). Le discours n'en garde pas moins une unité profonde, mais l'analyse permet d'y voir l'influence du milieu sacerdotal :

a. ainsi, l'expression du verset 10 « porter la faute » *(nâsa' 'awôn)* apparaît 35 fois dans l'Ancien Testament, dont 18 dans des textes

4. A. Hurvitz, *A linguistic study of the relationship between the Priestly Source and the Book of Ezechiel, (Cahier de la Revue Biblique ; 20)*, Paris, Gabalda, 1982.

5. Walther Zimmerli, « Le style particulier des discours prophétiques d'Ezéchiel », *Cahiers Bibliques* n°17, p.40-47.

sacerdotaux et 9 chez Ezéchiel. Son sens technique est triple. Soit « porter / emporter la faute » :

> Lv 16, 22 « le bouc portera sur lui toutes leurs fautes vers une terre aride »
> Ez 4, 4-6 « et toi, couche-toi sur ton côté gauche, et tu y mettras la faute de la maison d'Israël. Autant de jours que tu y seras couché, tu porteras leur faute [...] »

Soit « porter une responsabilité » :

> Nb 18, 1 « Yhwh dit à Aaron : Toi, tes fils et la maison de ton père avec toi, vous porterez les fautes contre le sanctuaire; toi et tes fils avec toi, vous porterez les fautes contre votre sacerdoce. »
> Ez 18, 19 « et vous dites : « Pourquoi le fils ne porte-t-il rien de la faute de son père ? »

Soit – et c'est le troisième sens -, « violer un règlement d'ordre sacral, un tabou cultuel ». De loin, c'est le sens dominant qu'on retrouve en Lv 5, 1-5.17; 17, 16; 20, 19.20; 22, 9.16; 24,15; de même, en Ez 23, 49 et 44, 10-12. A titre d'exemple,

> Lv 20, 20 « l'homme qui couche avec sa tante : il a découvert la nudité de son oncle ; ils porteront leur faute, ils mourront sans enfants. »
> Ez 23, 49 « on fera retomber votre infamie sur vous, et vous porterez les fautes commises avec vos Saletés ; et vous saurez que je suis le Seigneur Yhwh ».

Tel est le sens attesté dans notre passage : la déclaration finale « porter la faute » (Ez 14, 10) éclate comme un verdict définitif, à l'instar du jugement porté dans le cas de l'ordalie de jalousie appliquée à la femme suspecte d'adultère en Nb 5, 11-31. Le rôle du prêtre y est central, c'est lui qui porte le verdict au terme d'une série d'épreuves et si l'épouse est révélée coupable, « le mari sera indemne de la faute, mais la femme, elle, portera sa faute » (v.31).

Le rapprochement entre l'acte rituel de l'ordalie et le discours prophétique d'Ez 14, 10 s'inscrit dans un même milieu porteur qui fait de la déclaration « porter sa faute » un presque diagnostic médico-sacerdotal prononcé sur un homme (ici la maison d'Israël) gravement malade; les conséquences de ce mal n'en seront que plus inéluctables.

b. la formule introductive « tout homme de la maison d'Israël » *('îsh 'ish mibbêt yisrâ'el* » se retrouve littéralement 6 fois dans la « loi de sainteté » [6], et sa formulation en Lv 20, 2 est très proche d'Ez 14, 7 :

---

6. Réparties en Lv 17 et 20. Notons qu'à l'exception de Lv 17, 3-7, dans les cinq autres cas, l'étranger est associé à Israël – comme en Ez 14, 7 : Lv 17, 8-11 ; 17, 10-12 ; 17, 13-14 ; 17, 15-16 ; et Lv 20, 2-5.

« Tout homme *d'entre les fils* d'Israël *ou d'entre* les étrangers résidant en Israël *('îsh 'îsh mibbeney yisrâ'el ûmin-hagger haggâr beyisrâ'el)* qui livre un de ses descendants à Molek sera mis à mort ».

c. on perçoit d'emblée le lien entre cette formule qui isole un individu dans la maison d'Israël et la formule d'exclusion que nous lisons en Ez 14, 8 : « *je dirigerai ma Face contre cet homme* [...], je le retrancherai (*kârat*) du milieu de mon peuple ». Lv 20, 3 dévoile à quel univers sacral appartient la formulation [7] : « et moi, *je dirigerai ma Face contre cet homme* et je le retrancherai du milieu de son peuple parce qu'il aura livré un de ses descendants à Molek, de manière à rendre impur mon sanctuaire et à profaner mon saint Nom ». A l'inverse, « faire partie de la communauté » c'est se tenir « devant Yhwh » ou « devant sa Face », comme l'indique de manière négative Lv 22, 3 :

« dis-leur : Dans vos générations, tout homme de votre descendance qui, ayant sur lui quelque impureté, s'approchera des choses saintes que consacrent à Yhwh les fils d'Israël, cette personne-là sera retranchée de DEVANT MOI : je suis Yhwh ! ».

La sentence énoncée en Ez 14, 8-9 laisse pareillement entendre que la communauté est le lieu de la présence divine; en être exclu revient à une sentence de perdition, car il n'est de vie que « devant Dieu ».

Cette brève analyse montre que « la prédication prophétique d'Ezéchiel est influencée tant dans sa forme que dans son contenu par le droit sacral tel que nous le trouvons dans les différentes parties de la tradition sacerdotale [...]. Sa prédication prend, en Ez 14, la forme d'un verdict juridique. On pourrait dire, inversement, que le droit sacral connaît dans cette prédication prophétique une saisissante radicalisation » (W. Zimmerli).

Il nous reste à en tirer quelques conclusions. C'est bien de l'intérieur de l'espace sacral de son peuple (14, 9), que jaillit la prédication prophétique d'Ezéchiel, comme irruption du jugement de Dieu. Et cela vaut tant pour ses *développements casuistiques* que pour son insistance sur *la rétribution individuelle*, l'un et l'autre influencés par le droit sacral. Seul un tel arrière-plan pastoral permet de comprendre qu'à travers l'insistance d'Ezéchiel sur l'absolue responsabilité de

7. Voir aussi Lv 17, 4b.9b.10c; Lv 20, 3.5 ; Lv 17, 14c offre une légère variante : « vous ne mangerez le sang d'aucune chair [...] quiconque en mange sera supprimé ».

chacun, c'est bien, et toujours à nouveau, la destinée de toute la communauté d'Israël qui est en jeu. On en veut pour preuve la formule déclamatoire « *il est juste* » / « *il n'est pas juste* » qui conclut chaque étude casuistique en Ez 18 et s'enracine dans les diagnostics brefs « *il est pur* » / « *il n'est pas pur* » dont Lv 13 est un exemple typique en cas de lèpre (versets 3.6.8.11.13.14., etc). Que ces formules soient suivies en Ez 18 des mots « *il vivra* » / « *il mourra* » montre qu'« Ezéchiel vient d'un monde où le jugement sur le pur et l'impur entraînait par voie de conséquence la vie ou la mort, où, derrière l'obéissance ou la désobéissance de chacun aux prescriptions rituelles, l'appartenance à Dieu se jouait. C'est ce qui donne à sa prédication son caractère radical et impitoyable [...] : il n'y a pour (Ezéchiel) que le jour ou la nuit, la vie ou la mort, de même qu'on ne pouvait être qu'admis ou rejeté du sanctuaire » (W. Zimmerli).

Cet enracinement clairement établi, faut-il en conclure qu'Ezéchiel soit étranger à la pensée apocalyptique et l'enfermer dans un univers purement hiérocratique – voire théocratique pour reprendre les catégorisations de Paul D. Hanson ? [8]

II

Théocrates contre Utopistes ?

Mieux sans doute que le titre (*L'aube de l'apocalyptique*), le sous-titre explicite le propos de l'ouvrage de Paul Hanson, il s'agit d'expliciter « les fondements historico-sociologiques de l'eschatologie apocalyptique juive » au lendemain de l'exil, et l'on pourrait résumer comme suit sa thèse centrale : au retour d'exil, une tension grandissante oppose les cercles sacerdotaux conservateurs, la hiérarchie sacerdotale responsable de la vie cultuelle de la communauté juive, aux visionnaires utopistes qui entrevoient la glorification de Sion et la conversion des païens. Si les premiers déploient une 'eschatologie réalisée' selon laquelle la restauration annoncée par les Prophètes de l'exil – en particulier Jr 25, 11-14 et 29, 10 – a effectivement commencé avec l'édit de Cyrus en

8. Paul D. HANSON, *The Dawn of Apocalyptic* [*op. cit.* note 2], thèse reprise par André LACOCQUE, *Daniel et son temps*, Genève, Labor et Fides, 1983, p.119-130. Examen critique par Philippe ABADIE, « Les racines de l'apocalyptique », dans *Le Judaïsme à l'aube de l'ère chrétienne. XVIII*e *congrès de L'ACFEB (Lyon, septembre 1999)*, sous la direction de Philippe ABADIE et Jean-Pierre LÉMONON, Paris, Cerf, (Lectio Divina ; 186), 2001, p. 209-245.

538 et le retour à Jérusalem d'une partie des déportés, les seconds – écartés des cercles du pouvoir – mettent l'accent sur une 'eschatologie ouverte', qui vient critiquer toutes les institutions (à commencer par le Temple 'fait de mains d'hommes') ; c'est parmi ces derniers qu'a pris naissance l'apocalyptique.

Ainsi énoncée, la thèse n'est pas nouvelle [9], mais reçoit l'apport d'une analyse exégétique très précise. Hanson s'attache à démontrer qu'une lecture des événements dramatiques qui virent la chute de Jérusalem et la ruine du Temple en 587 av. J.C fut le «précipitant » de l'eschatologie prophétique, encore très liée à l'histoire, vers l'eschatologie apocalyptique. Et sa lecture attentive des oracles qui composent la troisième partie du livre d'Isaïe (Is 56 à 66) [10] – notamment la juxtaposition d' « oracles de salut » et d' « oracles de jugement » [11] – révèle moins la séparation entre le salut d'Israël et la condamnation des Nations (comme c'est encore le cas en Is 40-55) qu'elle ne traduit la rupture qui traverse la communauté judéenne du Retour d'exil. Ainsi, la violente critique du clergé sadocite en Is 60-62 est-elle à l'opposé du programme de restauration prôné en Ez 40 à 48. Délaissant toute séparation sacralisée, la déclaration d'Is 61, 6 « quant à vous, vous serez appelés 'Prêtres du Seigneur', on vous nommera 'Officiants de notre Dieu' » constitue, aux yeux de Hanson, une étonnante démocratisation de l'office sacerdotal étroitement réservé aux seuls prêtres sadocites chez Ezéchiel. A la visée pragmatique d'Ezéchiel s'opposerait alors la visée utopique du Trito-Isaïe, dans l'héritage des oracles du Deutéro-Isaïe (Is 40-55). Une telle opposition se joue sur les lieux réels du pouvoir et du contre-pouvoir, un combat entre un parti hiérocratique et un mouvement visionnaire, voire utopiste, dont l'enjeu n'est rien moins que le contrôle du Temple et de son culte lors de la restauration judéenne.

Par contraste, la section Is 63, 7 à 64, 11 présente la visée de ce parti utopiste, dont le cœur semble être Is 63, 15-17 :

---

9. Bien qu'il ne le cite qu'une seule fois en note (p. 278), Hanson est redevable au livre de Otto PLOGER, *Theokratie und Eschatologie,* Göttingen, 1959 [traduction anglaise par S. Rudman, sur la 2e éd. (1962) : *Theocracy and Eschatlogy].*

10. « Isaiah 56-66 and the Visionary Disciples of Second Isaiah » (p.33-208). Son exégèse est loin cependant d'emporter tous les suffrages, voir Joseph BLENKINSOPP, *Une histoire de la prophétie en Israël*, Paris, Cerf, (Lectio Divina ; 152), 1993, p.295-308, et surtout, B. SCHRAMM, *The Opponents of Third Isaiah. Reconstructiong the Cultic History of the Restoration*, (JSOTS 193), Sheffield, 1995.

11. Is 56, 9-57,13; 58, 1-12; 59, 1-20; 65, 1-25; 66, 1-16.

« Regarde et vois, depuis le ciel, depuis ton palais saint et splendide : Où sont donc ta jalousie et ta vaillance, l'émoi de tes entrailles ? Tes tendresses pour moi ont-elles été contenues ? C'est que notre Père, c'est toi ! Abraham en effet ne nous connaît pas, Israël ne nous reconnaît pas non plus ; c'est toi, Seigneur, qui es notre Père, notre Rédempteur depuis toujours, c'est là ton nom. ».

L'auteur y lit l'opposition entre deux conceptions de la paternité : si le groupe des exilés babyloniens, conduit par le clergé sadocite dont Esdras sera plus tard la figure emblématique, se réclame en toute exclusive d'Abraham, par réaction, les Utopistes rappellent : « c'est toi, Seigneur, qui est notre père. » [12] Dans le même sens, la diatribe d'Is 66,1 « quelle est cette Maison que vous bâtirez pour moi ? » pourrait bien viser la reconstruction du Temple jérusalémite entre 520 et 515, sous la conduite du gouverneur Zorobabel et du grand-prêtre Josué et l'impulsion des prophètes Aggée et Zacharie.

Mais le point central de la thèse n'est vraiment atteint que dans le chapitre 3 où Hanson met en lumière « les origines de la hiérocratie postexilique » [13]. Selon lui, « la position sociale de chaque groupe détermina les modèles par lesquels ils mettaient en avant leurs programmes réformateurs » (p. 217). Pour le parti 'théocratique' au pouvoir, la reprise du culte et la reconstruction du Second Temple s'inscrit en continuité avec le passé pré-exilique, et ses institutions. A l'inverse, les 'éléments aliénés et opprimés', exclus de l'organisation du Second Temple par le contrôle de plus en plus ferme du clergé sadocite, développent un modèle en rupture avec ce passé récent (époque royale) et renouent avec les éléments d'un passé plus archaïque (les traditions de l'Exode et de la ligue tribale de l'époque des Juges). Dans leur reprise 'visionnaire' de la prophétie classique, à la suite du Deutéro-Isaïe, ils mettent en avant la sévère condamnation des institutions pré-exiliques, plaçant leur espérance non dans leur restauration, mais dans de «nouvelles choses », des cieux nouveaux et une terre nouvelle (cf. Is 65,16b-17 ; 66,22). Ce faisant, ils ouvrent la pensée eschatologique à une dimension non encore atteinte [14]. La

12. Critique de cette conclusion par Joseph Blenkinsopp, *Une histoire de la prophétie en Israël,* [*op. cit.* note 10], p.302). Pour sa part, Thomas Römer, *Dieu obscur*, Genève, Labor et Fides, 1996, p. 46-47, lit dans ce texte une réaction de la foi monothéiste contre une trop grande valorisation des patriarches.

13. « The Origins of the Post-Exilic Hierocracy » (p. 209-279).

14. Ce qui fait dire à André Lacocque, dans son commentaire « *Zacharie 9-14* », (CAT XIc), Neuchatel, Delachaux et Niestlé, 1981, p.137 : « En d'autres termes, le parti de l'Utopie exprime une espérance de dimensions cosmiques, et de caractère métahistorique. C'est cela exactement qu'est l'Apocalyptique ».

position socio-politique de ces « visionnaires » explique, pour partie, un tel passage : ne pouvant comme leurs adversaires opérer une lecture sereine de l'histoire, leur restait une certaine 'sublimation', véritable sortie de l'histoire [15] qui prit corps dans une écriture nouvelle.

Au-delà de la caractérisation précise des groupes en opposition, *l'originalité de la thèse de P. Hanson est de montrer que ce conflit s'origine dans l'histoire du sacerdoce lui-même avant l'exil*, dès le rejet d'Abiatar au temps de Salomon (1 R 2,35) qui laissa le clergé sadocite comme unique dépositaire du sacerdoce légitime. Une telle concentration de pouvoir conduisit pratiquement au déclassement des autres familles sacerdotales, dont l'aboutissement sera la réforme centralisatrice de Josias en 622. Mais pour autant, la voix de ces 'déclassés' n'est pas totalement absente et s'exprime dans quelques (rares) récits bibliques, comme l'épisode du « veau d'or » (Ex 32) qui oppose l'attitude ambiguë d'Aaron et le zèle des Lévites (v.26-29), ou certaines lois qui mettent en avant le « sacerdoce éternel des Lévites » (Ex 29,9 ; 29,44 et 40,12-15). A l'inverse, nombre de textes expriment le point de vue dominant, tel l'ajout sadocite de 1 S 2,27-36 qui discrédite le lignage lévitique d'Heli, prêtre du sanctuaire de Silo. A cette lumière, la diatribe de Jérémie (lui-même prêtre d'Anatot, héritier de la lignée d'Abiatar) contre le temple jérusalémite contrôlé par les Sadocites prend un singulier relief : pas plus que le sanctuaire 'lévitique' de Silo, le temple 'sadocite' de Jérusalem ne sera épargné (Jr 7,13-14) ! Paul Hanson en tire une conclusion essentielle : « Notre bref aperçu des conflits opposant les familles sacerdotales à l'époque pré-exilique tend à conforter notre suggestion selon laquelle des lévites déclassés s'allièrent aux disciples visionnaires du Deutéro-Isaïe en une coalition destinée à instaurer à Jérusalem un culte selon une ligne non sadocite » [16], constituant ainsi une composante majeure du 'parti utopiste', à l'origine de l'apocalyptique.

Nous rejoignons ici notre propos : « L'étude de l'histoire postexilique de la tradition hiérocratique commence avec Ezéchiel, tandis que celle de la tradition visionnaire postexilique débute avec le Deutéro-Isaïe » [17]. Cela ne revient pas à dire que toutes dimensions eschatologiques

15. *Op. cit.*, p. 219.
16. *Idem*, p. 225.
17. *Idem*, p. 226 – ce que Hanson développe dans « *Ezekiel : The Pre-Exilic Zadokite Temple Structures Transformed into a Hierocratic Program of Restoration* », p. 228-240.

soient absentes d'Ezéchiel – comme des courants théocratiques, et il serait simpliste de ne réserver l'ouverture sur l'avenir qu'aux seuls courants utopistes. Mais distinguant « l'apocalyptique comme contenu littéraire » et « l'apocalyptique comme mouvement historique » [18], Paul Hanson prend ses distances avec ceux qui voient en Ezéchiel le point de départ du mouvement apocalyptique, tout en reconnaissant le genre hybride du livre : si la forme est réellement novatrice (ampleur des visions), le fond reste fortement hiérocratique et attaché aux structures antérieures. Il n'y a donc rien de contradictoire à noter que par son jeu de figures le prophète Ezéchiel a nourri la forme apocalyptique [19], alors même que les hiérocrates du Temple l'ont adopté « *as its patron saint* » (p. 233). Car l'eschatologie qu'il déploie est foncièrement opposée à celle du Deutéro-Isaïe, parangon des Utopistes.

Illustrons cette affirmation par quelques exemples.

Tout semble opposer les deux prophètes de l'exil quand ils envisagent le futur d'Israël : en centrant son message d'espérance sur la purification du Temple investi à nouveau par la Gloire céleste (Ez 43,1-2.4-7) [20] et la restauration d'Israël, unifié à nouveau sous la conduite d'un seul pasteur, David (Ez 34,23ss; 37,24ss), Ezéchiel établit une continuité structurelle avec les institutions pré-exiliques ; à l'inverse, le Deutéro-Isaïe met en lumière l'agir innovant de Yhwh, unique Dieu créateur et maître des temps, qui fait du roi perse Cyrus son messie (Is 45, 1-3), s'exprimant ainsi en terme de totale discontinuité. De telles visées théologiques entraînent des conceptualisations fort différentes de la communauté judéenne restaurée : si en Ezéchiel, la terminologie cultuelle sert à décrire le peuple conduit par le clergé sadocite (Ez 44, 15-16.22-31), et, à un degré moindre, le « prince » *(nasî')* – fils d'Israël parmi des frères, sans richesse excessive ni pouvoir oppresseur

---

18. Notamment dans deux articles de dictionnaires qui prolongent l'ouvrage que nous analysons : « Apocalypticism », IDBSup , p.28-34; et "Apocalypses and Apocalypticism" : Introductory overview », *The Anchor Bible Dictionary,* vol.1, Doubleday, 1992, p.280-282. Pour une vue plus affinée, John J. COLLINS, *Apocalypse : The Morphology of a Genre,* Semeia 14, Missoula, MT, 1979. Si la première renvoie à une forme littéraire qui peut être adoptée par des groupes humains opposés, la seconde suppose un engagement réel dans l'écriture, qui départage utopistes et conservateurs de l'ordre social.
19. Jusqu'à l'Apocalypse johannique : Albert VANHOYE, « L'utilisation du livre d'Ezéchiel dans l'Apocalypse », *Biblica*, 1962, p.436-476.
20. Le verset 3 est une glose qui établit un lien entre cette ultime vision et les visions des chapitres 8 à 11 (le Temple souillé, déserté par la Gloire divine), puis des chapitres 1 à 3 (la vision inaugurale, au bord du fleuve Kebar).

(Ez 44, 1-3; 45, 21-23.25; 46, 1-10.12), au contraire le Deutero Isaïe dépeint Israël sous la figure du « serviteur » (Is 41, 8ss ; 42, 1-9 ; etc.), choisi par Dieu mais rejeté par les Nations (Is 52, 13-53, 12). Dès lors, la figure du Temple ne peut qu'être centrale chez le premier, et quasi absente chez le second.

Un tel contraste est d'autant plus fort que les grandes figures du livre d'Ezéchiel – la sainte cité de Jérusalem, le Temple restauré et la Terre d'Israël unifiée – sont au centre des grandes compositions apocalyptiques à venir, comme le livre de Daniel, le 4e livre d' Esdras et l'Apocalypse de Jean [21]. Mais pour l'heure elles trouvent surtout un écho dans le pragmatisme restaurateur des milieux du Temple autour de 520. Et Hanson de conclure : « En contraste avec le point de vue de nombreux visionnaires, la catastrophe de 537 ne fut pas interprétée par Ezéchiel comme un jugement sur la théologie sadocite du Temple. Ce n'était là que le résultat de la profanation du Temple par des rites idolâtres. C'est seulement pour cette raison que Yhwh a été forcé de se retirer de Sion. Par conséquent, ce qu'Ezéchiel appelait de ses vœux était la restauration du culte véritable et la réorganisation de la prêtrise légitime afin de sauvegarder la sainteté de ce culte » (p. 238). A travers l'héritage d'Ezéchiel, un tel 'programme' reçoit l'aval prophétique d'Aggée et de Zacharie (p. 247), tandis que les réformes d'Esdras et de Néhémie relèguent aux marges du système toute visée utopique.

III

La vision des chapitres 40 à 48

Cette longue exposition de la thèse de Hanson en dit à nos yeux l'intérêt, mais n'en révèle pas moins certaines faiblesses. Outre une exégèse souvent discutable, on peut lui reprocher un certain simplisme sociologique et des *a priori* critiquables. Si elle éclaire bien certains aspects de la réalité du Second Temple, elle se révèle trompeuse dans son caractère systématique qui donne «l'impression que la foi eschatologique ne peut fleurir seulement qu'à la périphérie d'une organisation religieuse ou que cette foi est naturellement hostile à

21. On date généralement le livre de Daniel de la première moitié du 2e siecle av. J.C., tandis que l'apocalypse juive nommée 4e livre d' Esdras et l'Apocalypse de Jean datent de la fin du 1er siecle de notre ère.

l'idée d'une communauté basée sur la loi et le culte, alors que de tels groupes prophétiques que nous connaissons exigent l'observance des lois comme une condition nécessaire du millénaire » [22]. Si cela rend fragile la thèse en son détail, son mérite n'en demeure pas moins de rendre attentif le lecteur aux courants théologiques et spirituels nés de lectures opposées des événements de l'exil qui ont donnés leur empreinte aux modèles de restauration judéenne. Que certains d'entre eux, héritiers de l'espérance eschatologique des prophètes tardifs, soient à la source et racine de l'apocalyptique, nous le croyons volontiers tout en faisant valoir d'autres apports, comme la sagesse. [23]

Reste à voir si la vision qu'Hanson donne d'Ezéchiel s'impose, et, pour ce faire, il convient de relire la grande vision finale des chapitres 40 à 48 que l'auteur attribue (en grande partie) au prophète de l'exil [24]. A travers les méandres du texte se dégage une structure complexe, mais non dépourvue d'intérêt théologique [25] :

1. UNE « VISITE GUIDÉE » DU TEMPLE : EZ 40,1-43,12

40,1-4 introduction de la vision : « *sur une très haute montagne* », le temple nouveau
40, 5-16 vision : visite du mur extérieur et de la <u>***porte orientale***</u>
40, 17-27 vision : visite du parvis extérieur : ***« il m'emmena » (wayebî'enî),*** v.17

40, 28-37 vision : visite du parvis intérieur : ***« il m'emmena » (wayebî'enî),*** v.28

** addition : 40, 38-46 annexes des portes*

40, 47-41,4 vision : visite du sanctuaire : ***« il m'emmena » (wayebî'enî),*** v.48

** addition : 41, 5-15a cellules latérales et édifice occidental*

22. Joseph BLENKINSOPP, *Une histoire de la prophétie en Israël,* [*op. cit.* note 10], p.295. Le jugement est plus nuancé chez B. SCHRAMM, *The Opponents of Third Isaiah. Reconstructiong the Cultic History of the Restoration*, [*op. cit.* note 10]. Pour sa part, Charles E. CARTER, *The emerge of Yehud in the persian period* (JSOTS 294), Sheffield, 1999, reproche à la thèse de Plöger et Hanson de reposer sur une vision trop simplificatrice des rapports entre sociologie et littérature apocalyptique : « The Rise of Apocalyptic Communities and Literature », p. 316-323.
23. Voir notre étude « Les racines de l'apocalyptique » [citée en note 8].
24. Parmi une imposante bibliographie, outre les commentaires de L. MONLOUBOU et, surtout, de W. ZIMMERLI, on peut retenir Th. CHARY, *Les prophètes et le culte à partir de l'exil,* Tournai, 1955 ; H. GESE, *Der Verfassungsentwurf des Ezechiel (Kap. 40-48) traditionsgeschichtliche untersucht*, (BHT 25), Tübingen, 1957 ; J. LEVENSON, *Theology of the Program of Restoration of Ezekiel 40-48*, HSM 10, Missoula, 1976; S. NIDITCH, « Ezekiel 40-48 in a Visionary Context », CBQ 48, 1986, p. 208-224 ; et S.S. TUELL, *The Law of the Temple in Ezekiel 40-48* (HSM 49), Atlanta, 1992.
25. Pour l'analyse et la terminologie, voir l'étude de Gese [note précédente] reprise dans ce qui suit.

* addition : 41, 15b-21a ornementation intérieure du sanctuaire
** addition : 41, 21-26 mobiliers et portes*
** addition : 42, 1-14 constructions secondaires (dépendances)*
** addition : 42, 15-20 dimensions du parvis*

43, 1-7a vision : le retour de la Gloire par la ***porte orientale***

** addition : 43, 7b-9 statut du roi*

43, 10-12 conclusion de la vision : la mission du prophète ; « au sommet de la montagne »

2. LA « CONSTITUTION DU PEUPLE DE DIEU » EZ 43, 13-48,35

43, 13-27 rubriques : dimensions et consécration de l'autel

44, 1-3 strate du prince : son statut dans le temple

44, 4-5 reprise rédactionnelle de 43,12 (la loi du temple)

*** 44, 6-16 strate sadocite (S) : claire distinction lévites/prêtres sadocites (+ les gloses polémiques de 40, 46b; 43, 19; 48, 11) = 44, 17-31 ; 45, 4-5 document sacerdotal (P)**

(45, 9-8 apparenté à la strate du prince : le partage du pays)

** 45, 9-12 critique prophétique du prince **

= 44, 13-15 document sacerdotal (P)

45, 18-46, 18 strate du prince

= 46, 19-24 document sacerdotal (P) : les cuisines du temple

47, 1-12 vision complémentaire : la source du temple

(48, 1-8 oracle prophétique apparenté à la strate du prince : le pays renouvelé (nord)

= 48, 9-22 document sacerdotal (P) : le prélèvement de Yhwh

(48, 23-29 oracle prophétique appar. à la strate du prince : le pays renouvelé (sud)

(48, 30-35 oracle prophétique appar. à la strate du prince : la nouvelle cité, Yhwh-Sham)

Contrairement à la thèse soutenue par Hanson, plusieurs éléments permettent de mettre en lumière le caractère secondaire de cet ensemble, à commencer par l'examen de la notion de sacré, *qâdosh* [26]. Sur les cent quinze emplois de cette racine en Ezéchiel, cinquante proviennent

26. J. RIES, *L'expression du sacré dans les grandes religions*, Louvain-La-Neuve, 1978, p. 244-246; C.B COSTECALDE, « Sacré », *DBS 10*, col.1398-1399; H. CAZELLES, *idem*, col. 1425-1426.



de ces seuls chapitres. Un regard plus affiné permet de noter une évolution à l'intérieur du livre : (1) en Ez 1-39, la *Sainteté* de Yhwh est présentée en liaison étroite avec la réalité historique vécue par Israël : sa dispersion au milieu des Nations; aussi, Dieu va-t-il rassembler son peuple « pour l'Honneur de son Nom » (Ez 36, 16-38) et le ramener dans sa terre (Ez 37, 1-14) ; (2) en Ez 40-48, la notion de *Sainteté* ne vise en rien le drame vécu par Israël (l'exil), mais est continuellement référée à la sacralité du temple.

Dès lors il est difficile d'attribuer des visées si différentes à une même personnalité prophétique, d'autant que la critique littéraire des chapitres 40 à 48 révèle un ensemble complexe et composite : si la « visite guidée » du Temple en Ez 40 à 43 inverse l'autre visite du sanctuaire dans la vision d'Ez 8-11 [27], nombre d'éléments des chapitres 44 à 48 introduisent de fortes ruptures narratives. Parmi de nombreuses hypothèses qui cherchent à rendre compte du développement du texte, la proposition de Harmut Gese [28] nous semble la mieux fondée : à partir d'un noyau primitif, Ez 40-42 [29], qui remonte au prophète Ezéchiel lui-même – ou à un disciple immédiat, se sont adjoints différents éléments de relectures : la strate du *nasî'* « prince » (44, 1-3; 45, 21-23.25; 46, 1-10.12) : la strate *sadocite* « sacerdotale » (44, 6-16.22-30a; 45, 13-15 ; + 45, 4-5.45-46; 46, 24; 48, 11.19; etc.) ; et une dernière strate, apparentée à la strate du *nasî'* (45, 1-8; 48, 1-29).

La vision du Temple : Ez 40 à 42

Dans ce premier ensemble, auquel on peut adjoindre (avec Zimmerli) l'arrivée de la Gloire divine en Ez 43,1-7, l'écriture de la vision reste assez proche des autres visions du livre, avec une introduction narrative « et fut la main de Yhwh sur moi » (v.1) qu'on retrouve en Ez 8,1 et 37,1. La visite prend la forme d'un « homme dont l'aspect était comme celui de l'airain » (v.3) qui conduit silencieusement le prophète (voir le leitmotiv des versets Ez 40,17.28 et 48). Il y a là cependant un ton nouveau qu'on ne retrouve pas dans les écrits prophétiques antérieurs,

27. Texte lui-même complexe : avec la part d'incertitude que comporte toute critique littéraire, Zimmerli attribue à Ezéchiel lui-même les passages suivants : Ez 8 (moins certaines gloses comme les versets 2 et 4 qui raccordent la vision à la vision inaugurale) ; Ez 9, 1-3.5-6.7b-11 ; Ez 10, 2.7.14.19.19b ; Ez 11, 23-25 – attribuant le reste à des développements ultérieurs par les héritiers du prophète.
28. Citée en note 24.
29. Moins l'insertion d'Ez 40, 38-46.

et qui ouvre directement à l'écriture apocalyptique comme le montrerait une comparaison avec certaines visions du livre de Daniel [30].

Le symbolisme de la visite ressort par deux traits. *D'une part,* le regard part du mur le plus extérieur (40, 5) vers l'espace le plus intérieur, le parvis (40,47) puis le sanctuaire lui-même (40, 48ss). *D'autre part,* la vision ne s'anime qu'avec le retour de la Gloire divine en 43,1-7, « du côté de l'orient » est-il précisé. Ce qui n'a rien de surprenant : la Gloire inverse son mouvement de départ amorcé en 11,23 où, désertant le Temple idolâtre, elle s'était arrêtée un moment « sur la montagne qui se trouve à l'orient de la ville ».

Quant à la mission confiée au prophète en 43, 10-12 elle reste totalement déterminée par son rôle depuis la vision inaugurale : inviter Israël à la conversion en se détournant de toute idolâtrie. La sacralité du Temple ne peut se comprendre qu'à cette lumière, comme présence du Dieu Saint au milieu d'un peuple appelé à revenir de son infidélité.

A n'en pas douter, on rejoint ici nombre d'éléments des chapitres 1 à 39 – même si, bien évidemment, tous ne relèvent pas directement de l'écriture d'Ezéchiel. Si l'enracinement sacerdotal d'Ezéchiel se retrouve dans l'attention du visionnaire à la purification du Temple préservé de toute souillure extérieure, il n'est pas moins vrai que le souffle prophétique passe dans l'insistance finale sur la conversion – à quoi il faudrait ajouter la vision de la source purifiante jaillie du Temple (Ez 47) qui fait écho au bel oracle d'Ez 36, 25 : « Je répandrai sur vous une eau pure et vous serez purifiés ; de toutes vos souillures et de toutes vos idoles je vous purifierai ».

On ne saurait donc réduire Ezéchiel au rôle de restaurateur théocratique que lui ont fait jouer ses disciples en complétant sa vision d'éléments hétérogènes, l'orientant de toute autre manière. A relire ce que nous considérons comme *ajouts secondaires*, la vision change de fait de nature. Le Temple, décrit en toute minutie, devient moins le lieu d'une Présence que la projection idéale du sanctuaire pré-exilique, désormais lieu d'une séparation radicale qui renvoie à l'acte créateur lui-même, comme le suggère Danielle Ellul dans une étude très pertinente [31] : « Cette sacralisation croissante de l'espace ne reste pas purement

30. En particulier la présence de l'ange au côté du visionnaire. Mais à la différence de celui de Daniel qui lève les énigmes posées par les visions, l'ange chez Ezéchiel n'endosse qu'un rôle de guide.
31. « Ezéchiel 40-41 : le nouveau Temple », *Cahier Biblique* 25, 1986, p.9-17.

géographique. Elle établit entre les hommes des différenciations, des séparations [...]. La mesure de l'espace a donc pour seconde fonction de transformer le peuple d'Israël en une assemblée liturgique de plus en plus hiérarchisée, parce que de plus en plus consacrée. Elle est créatrice d'un univers où tout converge vers la rencontre avec Dieu, insoutenable, et donc médiatisée. Elle est créatrice parce que séparatrice, elle qui introduit dans l'espace et entre les hommes, les distances radicales qui permettent de vivre » (p.10s).

Dès lors ne serait-il pas juste de rapprocher cet espace mesuré en dix lieux de séparation des dix paroles de la création (Gn 1) que relaient, dans l'histoire, les dix paroles de la loi (Ex 20) ? Comme les dix mesures d'Ez 40-41, ce double ensemble de dix paroles, par mode de séparations successives, fait émerger la création/Israël hors du chaos/ servitude, et s'achèvent sur une bénédiction de l'homme par Dieu. Au demeurant, cela semble confirmé par les déplacements à l'intérieur de l'espace sacral du Temple qui détermine aussi un *septénaire* :

I. « l'homme dont l'aspect était comme celui de l'airain » (40, 3) part de la porte est (40, 3.6),
II. et se dirige, en traversant le parvis extérieur (40, 17), vers la porte qui fait face au nord (40, 20) ; de là, il mesure la distance qui sépare la porte nord extérieure de la porte nord intérieure (40, 23).
III. Depuis la porte est intérieure (40, 23),
IV. il rejoint la porte sud extérieure (40, 24)
V. et pénètre alors, par la porte sud intérieure, dans le second parvis (40, 28), prenant ainsi la direction de l'est, jusqu'à la porte est intérieure (40, 32).
VI. Il se déplace ensuite vers la porte nord intérieure (40, 35),
VII. puis entre enfin dans le vestibule du temple (40, 48) et la grande salle (41, 1).

Danielle Ellul rapproche cette circumbulation complexe du septénaire de Gn 1, avec projection dans l'espace des catégories temporelles : tels les six jours créateurs qui conduisent au *sabbat*, les six haltes aux six portes du temple conduisent *à l'intérieur du temple*. De sorte que le temps et l'espace deviennent lieu de la Présence au milieu d'Israël.

Les relectures ultérieures

Plus encore que ces additions qui donnent à la vision un caractère très liturgique, la visée théocratique des disciples du prophète s'exprime dans une double série de relectures qui, à l'intérieur de l'espace

reconstruit, détermine les grands rôles sociaux à venir selon un modèle dyarchique – au côté du prince, le prêtre – que nous retrouvons dans la vision de Za 4,1-6a.10b-14 : le lampadaire, symbole du Temple (et d'Israël, peuple sacerdotal) est entouré de deux oliviers, le *prince* Zorobabel et le *prêtre* Josué, les deux restaurateurs du Temple en 520 av. J.C. Un même milieu s'exprime dans l'une et l'autre visions.

La *strate du prince (nasî')*, met ainsi en valeur le statut du prince dans l'Israël restauré, après l'exil : *Ez 44, 1-3; 45, 21-23.25; 46, 1-10.12.* Si la prince y reçoit un privilège de marque, « prendre un repas devant Yhwh » à l'intérieur du vestibule de la porte orientale – celle-là même qui a vu le passage de la Gloire de Yhwh (43, 4), il n'en reste pas moins extérieur au sanctuaire (Ez 44, 1-3). Même si un certain rôle cultuel lui est dévolu « au premier jour » de la Pâque où il « offrira pour lui-même et pour tout le peuple du pays un taureau, *en sacrifice pour le péché »*, et, durant les sept autres jours de la fête, un holocauste de gros et de petit bétail, « *en sacrifice pour le péché* » (Ez 45, 21-23). Son rôle est tout aussi marquant lors de la fête des Tentes, avec une même thématique expiatoire de « sacrifice pour le péché » (Ez 45, 25).

Ez 46, 1-10.12 y ajoute un rôle propre « chaque sabbat et chaque nouvelle lune » à partir d'un cérémonial complexe qui fait jouer le symbolisme des lieux (*portes*) : à cette occasion, la *porte orientale* sera ouverte (v.1). Le prince pénétrera *par elle* dans le parvis intérieur et, se tenant debout près du montant de la porte, assistera aux sacrifices offerts pour lui et pour le peuple, « son holocauste et son sacrifice de paix », avant de se prosterner solennellement devant Yhwh (v.2). Ce geste qui reconnaît la souveraineté de Dieu sera répété par le peuple, resté *à l'entrée de la porte* (v.3).

Ainsi, même s'il reste quelque peu extérieur au temple *(à l'intérieur de la porte orientale)*, le prince jouit d'un privilège exceptionnel puisque le peuple ne peut pénétrer dans le parvis que par les *portes du nord ou du sud* (v.9), dans une sorte de ballet-croisé. Enfin, le prince restera tout le jour des solennités au milieu de son peuple en signe de solidarité (v.10).

Sur ce premier ensemble se sont greffés *quelques rituels*, comme *Ez 43, 18-27* (consécration de l'autel), *Ez 45, 18-20* (cérémonie d'expiation) et *Ez 46, 13-15* (l'holocauste et l'oblation quotidiens).

D'autres passages – qualifiés par Gese de *secondaires (Ez 43, 7b-9; 45, 1-8 ou 48, 1-29)* – sont apparentés à cette première strate, bien que de rédaction (semble-t-il) plus tardive. Sans être totalement homogènes, ils constituent une sorte de critique du droit du prince, signe probable de conflits survenus entre les pouvoirs politiques et le peuple (voir Ne 5). Parmi les plus importants, retenons que le territoire attribué en propriété au prince est *situé en dehors de « la portion sacrée » et de la ville.* Ainsi se trouve exclue toute mitoyenneté entre le domaine sacré du Temple et le domaine profane du palais (ce qui inverse *1 R 7, 12* : une même enceinte englobait le palais royal et le Temple). Les limites en sont clairement définies *(45, 7; 48, 21-22).* Un même souci de non confusion entre le sacré et le profane se lit en *43, 7b-9.* Ainsi contenu dans ses prétentions, le prince n'opprimera plus son peuple : *45, 8b-9* (ce qu'il convient d'opposer au « droit du roi » de *1 S 8, 11-18*). Mieux encore, il respectera le droit à l'héritage de ses fils et de son propre peuple. A la différence des « mauvais bergers » d'*Ez 34, 1-6,* il ne spoliera point son peuple : *46, 16-18* (à opposer à *1 R 21*, « la vigne de Naboth »). Cette ultime rédaction tire ainsi les conséquences de l'expérience douloureuse de la royauté israélite qui a conduit le peuple à l'exil.

A la lecture de cette *strate du prince* et des *passages apparentés*, on peut tirer quelques conclusions. Cette idéalisation de la figure du prince l'oppose à ce que l'histoire a montré de l'exercice empirique de la royauté, et tout particulièrement dans un domaine sensible : la puissance du prince ne se déploiera plus dans la guerre [32] mais exclusivement dans le domaine cultuel (« le sacrifice pour le péché »). Mais une telle image sacralisée s'accorde d'assez loin avec l'idéal davidique du berger d'Israël tel que l'énonce *Ez 34, 23-24* et *Ez 37, 24-25* [33], même si comme ce dernier elle tire les leçons du passé. En Ez 34 et 37 nous sommes plus près de la vision traditionnelle du rôle dévolu au roi, berger d'Israël. Pour autant, la relecture parodique qu'Ezéchiel fait de l'histoire de son peuple [34] interdit de voir en lui

32. Ce qu'il convient d'opposer à 1 S 8, 19s « le peuple refusa d'écouter la voix de Samuel et dit : « Non ! Nous aurons un roi et nous serons, nous aussi, comme les autres nations : notre roi nous jugera, il sortira à notre tête et combattra nos combats. »
33. Sur le messianisme d'Ezéchiel, André CAQUOT, « Le messianisme d'Ezéchiel, », *Semitica* 14, 1964, p.5-23.
34. Johann LUST, « Ezéchiel XX, 4-26. Une parodie de l'histoire religieuse d'Israël », *EThL* 43, 1967, p.488-527.

une simple restaurateur du passé : la royauté davidique est inscrite sur un horizon purement utopique, puisque, à en croire le prophète, Israël en son infidélité est passé directement du désert sinaïtique à l'exil babylonien ! Comme si le don de la terre et le temps de la royauté n'étaient pas encore advenus… Là encore il est difficile de réduire Ezéchiel au seul rôle de restaurateur des structures antérieures du pouvoir. Et il est tout aussi faux de prétendre que les continuateurs du prophète n'ont aucune visée utopique.

A cette strate du « prince » s'adjoint une *dernière strate qui magnifie le rôle des prêtres* et que Gese nomme « *sadocite* » [35]. Relèvent de cette strate les passages suivants : *Ez 44, 6-16.22-30a; 45, 13-15*; à quoi il convient d'ajouter des passages apparentés comme *Ez 40, 45-46; 45, 4-5; 46, 24; 48, 11.19;* etc. Ce qu'on relève de plus intéressant ici est la distinction opérée entre « Lévites » et « prêtres lévitiques, fils de Sadoq ». Les premiers renvoient au clergé des hauts lieux d'Israël qui ont laissé errer le peuple choisi par Dieu et pour cela sont à jamais éloignés du service de l'autel (Ez 44, 10-14). A l'inverse, le clergé sadocite est celui du Temple de Jérusalem resté fidèle : « ce sont eux qui entreront dans mon sanctuaire et s'approcheront de ma table pour me servir » (44, 16). Une telle distinction s'inscrit dans l'espace de la terre restaurée comme le montre Ez 45, 4-5 [36].

Tout cela s'inscrit en continuité avec le passé, notamment la grande réforme centralisatrice de Josias qui semble opérer la même identification entre lévites et clergé des hauts lieux (2 R 23, 4-14). Le résultat fut qu'une grande partie des lévites fut privée de sa position sociale et réduite à vivre de la charité (d'où les lois de Dt 12, 12.18, etc.) ou à se rattacher au sanctuaire de Jérusalem (Dt 18, 6-8). En faisant des lévites des serviteurs du Temple – mais non de l'autel, le continuateur de la vision d'Ezéchiel s'inscrit dans ce cadre juridique – tout en le radicalisant puisque à ses yeux les lévites ne peuvent occuper dans le

---

35. Dans le livre cité en note 1, L. Monloubou opère la distinction entre *un document sacerdotal (P)* qui définit (sans polémique) le rôle du clergé dans la théocratie ézéchielienne et pourrait dater de la toute première restauration du culte ; et une relecture plus tardive et polémique, *la strate sadocite* (S), qui, proche des réformes d'Esdras et Néhémie, témoigne des luttes internes qui divisaient alors le clergé. Méfiance à l'égard du prince et disqualification des lévites caractérisent cette relecture.
36. A la différence de Tuell (voir la note qui suit) pour qui cette forte distinction est antérieure à l'exil, nous pensons – à la suite de Wellhausen et de Cody – qu'il s'agit d'une conceptualisation tardive, consécutive aux réformes de Josias.

Temple qu'une position subalterne, comme témoins des fautes passées d'Israël.

Nous sommes bien dans le cadre d'une restauration théocratique, mais qui ne peut s'appuyer en rien sur les autres oracles et visions d'Ezéchiel. Si le Temple y tient une grande place, il n'en est rien de son personnel. Au contraire, le prophète semble mettre chaque homme d'Israël en face d'une responsabilité personnelle qui va à l'encontre de ce que nous lisons ici.

Par un tout autre biais et au service d'une thèse qui resterait à examiner en son détail – ce que nous ne pouvons faire dans les limites de cet article [37] – S. S. Tuell conclut de même que « la forme finale du texte est construite sur une authentique vision d'Ezéchiel, choisie par ses éditeurs comme parfait support pour fonder leur propre vision de la société : un culte purifié dans un temple purifié. Cependant, le texte adopta cette forme présente pendant l'époque perse, probablement durant le règne de Darius I » (p. 14).

Aussi est-ce avec certaines distances que nous adopterons la thèse de Hanson qui voit en Ezéchiel le promoteur d'une restauration théocratique d'Israël. Si l'enracinement de sa prophétie dans l'univers sacral du clergé jérusalémite a permis de fait une interprétation ultérieure de ses oracles et visions en ce sens, l'analyse met en lumière le souffle « visionnaire » de cette prophétie qui conduit tout autant à l'écriture apocalyptique. Nous sommes à un grand tournant de l'écriture biblique, ouvert à de multiples possibles. A l'inverse d'Hanson, nous concluons donc que les relectures ultérieures ont fait pencher le prophète dans un camp qui, originellement, n'était pas le sien. Pour autant, il ne s'agit pas de trahison, même si comme le suggère André Lacocque [38], la haute visée du prophète se trouva banalisée quand elle fut réduite à un programme restaurateur. Assurément, le souffle d'Ezéchiel se lit davantage dans la vision des ossements desséchés qui reprennent vie (Ez

37. Selon Tuell *(The Law of the Temple in Ezekiel 40-48)*, la vision d'Ez 40-48 représente la réponse concrète des milieux sadocites (clergé jérusalémite) à un ordre de Darius ; d'où un long examen de la politique perse en matière religieuse. L'originalité vient de sa lecture de l'histoire du clergé israélite au terme de quoi selon lui la législation prônée en Ez 40-48 n'est pas plus utopique que celle du Code sacerdotal, mais l'une et l'autre offrent une perception différente d'une même réalité cultuelle. Ez 40-48 est donc un « Pentateuque» en réduction, une sorte de voie alternative à laquelle a manqué la reconnaissance officielle (puisque la réforme d'Esdras avalise la *torah* mosaïque comme seule norme).
38. *Daniel et son temps* [op. cit. note 8], p.129.

37,1-14) ou celle de la source qui féconde le désert (Ez 47,1-12) que dans les limites tatillonnes fixées aux différents espaces du Temple. Pourtant le prophète a pu donner naissance à l'une et l'autre lectures, étant à la charnière des écritures prophétique et apocalyptique. En cela il est bien un maillon essentiel qui conduit de l'eschatologie prophétique à l'eschatologie apocalyptique, maillon essentiel – mais non univoque à la différence de son presque contemporain, le Deutéro-Isaïe. Au final, Hanson n'a fait que grossir l'histoire de la réception de l'un et l'autre prophètes – et c'est la part juste que nous retenons de cette thèse.

Philippe ABADIE
Faculté de Théologie
de l'Université Catholique de Lyon

Revue d'éthique
et de théologie morale
"Le Supplément"

N° 222 Septembre 2002
302 pages
18,29 €

ACCOMPAGNER L'AUTRE

Les Editions du Cerf
29, boulevard de la Tour Maubourg 75340 Paris Cedex 07
***Abonnements** : France et DOM-TOM : 64 € – Etranger : 77,14 €*

Michèle MARTIN GRUNENWALD

La gloire de Yahvé et le guetteur :
enracinement et régulation de la responsabilité chez Ezéchiel

Le thème de la responsabilité – tant individuelle que collective – est assurément le thème majeur de la prédication d'Ezéchiel, et il convenait que nous en prenions toute la mesure, et de par l'importance des textes qui en sont l'écho chez le prophète, et de par l'importance que le concept de responsabilité revêt, encore et toujours, dans la société contemporaine.

Nous laisserions cependant échapper l'essentiel du message d'Ezéchiel si nous ne rattachions pas, pour finir, ce thème de la *responsabilité* à deux autres thèmes, très présents eux aussi – bien que moins connus, voire moins développés – dans la prédication du prophète : celui de la *gloire de Yahvé* et celui du *guetteur*. Ces trois thèmes fonctionnent, en effet, en étroite synergie chacun par rapport aux deux autres, et leur mise en écho simultanée permet non seulement d'amplifier chacune de leur tonalité propre, mais encore de percevoir la richesse des harmoniques qui émanent de l'ensemble, en soulignant l'originalité et la cohérence de la pensée d'Ezéchiel. Une cohérence qui, deux siècles et demi plus tard, dans « un monde devenu plus obscur » continue, plus que jamais, de nous interpeller...

I

La gloire de Yahvé comme horizon de la responsabilité de l'homme

Le concept de « gloire de Yahvé » [1] n'est pas propre à Ezéchiel. Il appartient à une ancienne tradition du Temple, utilisée par les auteurs de la lignée sacerdotale et prophétique pour dire la présence personnelle du Dieu d'Israël en des temps et des lieux spécifiques. Plus qu'un autre auteur cependant, le prophète Ezéchiel se sert de cette tradition pour affirmer la présence particulière de Dieu à l'histoire; mais surtout il en fait une lecture singulière, révolutionnaire même, par la rupture radicale que ce prêtre, lui-même fils de prêtre, et donc familier s'il en est du Temple, introduit dans sa compréhension.

Primitivement, ce thème vise à répondre à la question que, génération après génération, des gens de foi se sont posée, à savoir : *où est Dieu* ? Pour signifier tout à la fois la puissance non quantifiable de la transcendance de Dieu, en tant que Seigneur de toute la terre, et la manifestation ponctuelle et sensible de cette présence divine aux êtres humains, la tradition biblique a eu recours à l'expression *kabod YHWH*, ainsi qu'à toute une imagerie pour en décrire le phénomène. Le mot *kabod* (gloire) est un terme profane qui, au sens littéral, indique la notion de « poids », de « densité ». Attribué à une personne, il signifie un « poids d'être », mais, par assimilation, il en est venu également à signifier l'« importance » d'une position sociale, la richesse matérielle d'un individù, avec tout le prestige, l'autorité, la « gloire » qui en découlent pour lui [2].

---

1. Cf. les nombreux dictionnaires généralistes : DB, DictSpi, DThC, TWAT, TDNT, etc. Plus spécialisé : l'article de A. Joseph EVERSON, *Ezechiel and the Glory of the Lord Tradition*, in D. Durken (éd.), *Sin, Salvation and the Spirit*, The liturgical Press, Collegeville Minnesota, 1979, p. 163-176. Voir également sur ce thème, ainsi que sur le livre d'Ezéchiel dans son ensemble, l'ouvrage incontournable de Walther ZIMMERLI, *Ezechiel*, Neunkirchener Verlag des Erziehungsvereins GmbH, Neunkirchen-Vluyn, 1969 (2e éd. 1979). Traduction anglaise, Fortress Press, Philadelphia, 1979-1983. Ma réflexion s'appuie largement sur le travail de cet éminent spécialiste d'Ezéchiel.
2. Un excellent exemple de cette polysémie du mot *kabod* peut être trouvé en Gn 45,13, où il indique tout à la fois la richesse matérielle de Joseph, le prestige dont il jouit en Egypte et l'autorité qui est la sienne. Cité par Th. SCHERRER, *La Gloire de Dieu dans l'œuvre de saint Irénée*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Rome, 1997. p. 6 note 4.

Appliqué à Dieu, *kabod* tente d'exprimer l'inexprimable, c'est-à-dire forcément au superlatif le « poids » de son être et de sa présence, dans la majesté et la splendeur de sa manifestation visible. Il est en effet important de souligner que, dans la tradition de la « gloire de Yahvé », le mot *kabod*, lorsqu'il se réfère à *YHWH*, ne signifie pas tant un attribut de Dieu qu'un phénomène observable, quelque chose réellement vu par les gens. Plusieurs livres bibliques, tels qu'Isaïe et les Psaumes, font usage de ce thème ; pourtant c'est dans la tradition sacerdotale et dans le livre d'Ezéchiel que nous en trouvons la quintessence.

La gloire de Yahvé dans la tradition sacerdotale

Pour les auteurs sacerdotaux de la période post-exilique, le thème du *kabod YHWH* est essentiellement associé au Sinaï et à la réception de la *Torah* par Moïse, à l'arche et au tabernacle dans le désert et à la tradition du Temple de Salomon. Ainsi, dans le livre de l'Exode, la gloire de Yahvé est perçue soit sous la forme d'un volumineux *nuage (nuée)*, soit d'un *feu dévorant* (Ex 24, 15-18a), soit d'une source d'énergie tellement puissante (un feu ?) que le visage de Moïse qui s'en est approché est devenu *rayonnant* (Ex 34, 29-30), puis de nouveau d'un *nuage* si dense que, tant qu'il couvre la Tente du Rendez-vous, Moïse ne peut y entrer (Ex 40, 34-38). Nuée ou feu, le *kabod YHWH*, est visible de tous. C'est d'ailleurs lui qui guide le peuple à travers le désert, et les pèlerins qui cheminent péniblement en ce lieu peu hospitalier, sont invités, toujours et toujours, à faire confiance à la présence de Dieu parmi eux, une présence qui tout à la fois les protège et donne sens à leur vie.

La tradition de la gloire de Yahvé est également liée à un autre moment de la mémoire d'Israël. En effet, jusqu'à l'époque des Juges et de David, le *kabod YHWH* était évoqué comme demeurant dans l'arche et le tabernacle portable. Une nouvelle demeure va pourtant être construite pour l'arche, lorsque Salomon édifie un Temple à l'intérieur duquel un sanctuaire, saint entre tous, est destiné à l'abriter. La tradition sacerdotale a donc conservé la mémoire de la gloire de Yahvé désormais installée au Temple, laquelle, selon 2 Chr 5, 11-6, 2, confirma aussitôt sa présence sous la forme classique de la *nuée*, avant de se manifester dans l'apothéose d'un *feu descendu du ciel qui dévora les holocaustes et les sacrifices.*

A partir de là – nous sommes en 922 – et jusqu'à la chute de Jérusalem en 587, s'est vraisemblablement mise en place une tradition qui, autour du Temple, a pensé le concept « gloire de Yahvé » sous la forme de cette nuée et ce feu présents à l'intérieur du Temple, comme la manifestation visible de la présence de Dieu au lieu qui était devenu sa demeure. C'est dans ce contexte religieux que le jeune prophète Ezéchiel reçut sa formation de prêtre. Il grandit sans doute avec une conscience aiguë de cette tradition qui, préservée à Jérusalem et transmise de génération en génération, dû lui parvenir en sa forme orale, longtemps avant d'être reprise dans les écrits sacerdotaux. Son ancrage profond dans une tradition multiséculaire n'allait cependant pas empêcher le prêtre Ezéchiel, devenu le porte-parole exilé du Dieu d'un Israël en miettes, de la renouveler totalement.

Ezéchiel et la tradition de la gloire de Yahvé

Ainsi que cela a déjà été mentionné, nous savons d'après les indications de dates données par Ezéchiel lui-même (1, 1 ; 33, 21 ; 40, 1), qu'il a pu se trouver parmi ceux qui furent déportés de Jérusalem à Babylone au cours de l'année 598. La réalité de cet exil, majoritairement admis par les spécialistes, peut cependant toujours être contestée ainsi que nous l'avons vu. Il n'en demeure pas moins que l'ensemble du livre d'Ezéchiel rapporte, rappelons-le, des événements qui adviennent durant ce temps d'exil. C'est pourtant là, loin de la Jérusalem de son cœur et de sa charge, que la gloire du Seigneur va à plusieurs reprises bouleverser sa vie de prêtre, exilé parmi les exilés. Par trois fois, en effet, elle fait irruption comme pour marquer de son sceau les événements-clefs de l'histoire d'Israël que sont son propre appel, la chute de Jérusalem, puis sa restauration.

Un certain jour donc, la gloire de Yahvé surgit dans l'existence d'Ezéchiel pour, de fait, ne plus jamais la quitter. Nous ne savons pas exactement où il était lorsque les visions qu'il rapporte aux chapitres 1 à 3 lui arrivent. Etait-ce durant son sommeil, lorsqu'il se trouvait dans un lieu désertique ou le long de la rivière Chebar ? Où qu'il ait été, il perçoit d'abord *un vent violent venant du nord*, puis il voit *une grande nuée*, *un feu tournoyant*, puis quatre *êtres* étranges mi-hommes, mi-bêtes, et puis encore quelque chose comme un chariot. Au terme d'une description difficile à suivre par son extravagance et sa sophistication, nous comprenons que cet attelage fantastique se

meut dans l'espace, portant *un firmament* sur lequel repose *une ressemblance de trône*. Au-dessus, tout en haut, il y a *comme l'aspect d'un homme*, avec une clarté étincelante et du feu tout autour de lui. *C'était quelque chose qui ressemblait à la gloire de Yahvé*, note-t-il (1, 23b), *tombant la face contre terre*, abasourdi par la vision auquel il assiste, littéralement écrasé par l'hallucinante puissance et majesté de Celui dont elle n'est que la manifestation. Et à chaque nouvelle vision, il en sera de même : on ne s'habitue pas à contempler l'émanation visible de l'invisible. Mais, chaque fois aussi, Yahvé parle et relève l'homme.

Ainsi donc, comme avant lui le prophète Isaïe, Ezéchiel reçoit d'abord la révélation imposante de la transcendance du Seigneur – dont *la gloire emplit toute la terre* ((Is 6, 3) – avant, comme lui, que Celui qui siège sur un trône, parmi le feu, les nuages et une éblouissante clarté, ne s'adresse à lui en l'appelant à être son messager et son serviteur. Le texte d'Isaïe est certes beaucoup plus sobre, mais les similitudes avec celui d'Ezéchiel sont néanmoins flagrantes. Plus flagrantes encore sont les similitudes entre les descriptions de sa vision et la tradition du *kabod YWHW* dans le désert, que nous trouvons dans des écrits sacerdotaux plus tardifs. Mais alors que la rencontre d'Isaïe, comme en témoigne sa prédication ultérieure, fut marquée par sa foi en celui qui était intronisé à Jérusalem, la cité de Dieu, en *celui qui demeure au mont Sion* (Is 8, 18), Ezéchiel apparaît à la fois archaïque et révolutionnaire, en ce qu'il raconte une manifestation de la gloire de Yahvé dans un lieu d'exil. Tout se passe donc comme si, par une sorte de capacité magique de retour en arrière, celui-ci expérimentait à nouveau la présence du Dieu du désert, feignant d'ignorer que depuis lors, selon la foi d'Israël tant qu'il vivait à Juda, la demeure de Dieu était à Sion. W. Zimmerli pose alors la question : devons-nous considérer comme un archaïsme ou comme une innovation révolutionnaire le fait qu'Ezéchiel, dans tout son message, évite à la fois le nom de Sion pour Jérusalem, ainsi que toute mention du Dieu qui demeure à Sion par son nom de *YHWH Sabaoth* ? Il est en tout cas surprenant qu'un individu issu d'une famille sacerdotale ait vu la gloire de Yahvé en un lieu éloigné de Jérusalem, où l'on mangeait du *pain impur* (4, 13). D'autant qu'il est clair que pour Ezéchiel, le lieu convenable pour la demeure divine est bien Jérusalem : les chapitres 10s et 43, où il relate une vision de la gloire de Yahvé, sont en effet sans équivoque sur ce point.

A la réflexion, il semble donc que, loin d'être un archaïsme, l'affirmation tranquille que Celui dont le siège est à Jérusalem est *aussi* là, avec lui le prêtre exilé, et à travers lui, avec tout son peuple, est une prodigieuse avancée, tant théologique que spirituelle. L'autre innovation d'Ezéchiel, c'est que dans ce lieu de solitude, où Yahvé n'est plus qu'*un petit sanctuaire* pour son peuple, c'est à lui – et à lui seul – que sa gloire se manifeste au moment d'en faire son émissaire et son porte-parole.

Gloire de Yahvé et responsabilité humaine

Le livre d'Ezéchiel se présente, nous l'avons vu, comme un compte-rendu du prophète qui, bien qu'écrit à la première personne, ne relate de bout en bout que les actions et les paroles de Dieu. Au point qu'il ne se met à prêcher que *parce que* et *lorsque* les actions et les paroles de Celui-ci lui parviennent et l'envoient en mission.

On constate par ailleurs que Yahvé et ses actions constitue le thème majeur de la prédication prophétique, et qu'à l'intérieur de celle-ci, l'utilisation fréquente de la formule de reconnaissance authentifiant le dire – *ainsi, ils sauront que je suis Yahvé* – montre que, manifestement, ce qui est en cause dans cette prédication, c'est avant tout la grande auto-révélation du Dieu d'Israël. Pourtant, au regard de l'insistance mise sur cette (re)connaissance, il est frappant de noter qu'Ezéchiel n'a pas à proprement parlé de « théologie », au sens d'une description des attributs de Yahvé. Jamais nous ne le voyons nommé « le Saint », « le Très-Haut », il n'est jamais dit « grand », « juste », « fidèle », « miséricordieux », non plus que « jaloux », même s'il est plusieurs fois question de sa jalousie. On peut donc en conclure que l'emphase de la formule de reconnaissance, directement accolée à diverses actions – *vous saurez que c'est moi, Yahvé, qui ai parlé, ...qui fais sécher l'arbre vert et fleurir l'arbre sec,... qui ai tiré mon épée du fourreau, etc.* – indique qu'au travers de la prédication de son prophète, Yahvé veut être reconnu, non dans son être, mais dans son faire. Ainsi, comme le note finement W. Zimmerli[3], la seule fois où un titre royal lui est attribué, c'est lorsqu'il déclare à Ezéchiel : *c'est moi qui régnerai sur vous* (20, 33). Autrement dit : par la réalisation

3. Op. cit. Ed. [illegible] vol. 1, p. 33

d'un nouvel exode, Dieu *deviendra* le roi de son peuple. Et plus globalement, c'est par son action qu'il donne à Israël la possibilité de le reconnaître comme *son Dieu*. Répétons-le : la prédication d'Ezéchiel concerne avant tout l'activité de Yahvé à l'égard de son peuple.

Dès lors, si l'on admet que le prophète a une idée assez floue de Yahvé lui-même, le récit de la rencontre extraordinaire, où Celui-ci vient vers lui et lui commande de prêcher, devient une part constitutive du message prophétique, en ce qu'il contient la légitimation du message tout entier. C'est la gloire de Yahvé, comme manifestation de la présence divine, *hic et nunc*, qui pose et justifie l'appel à la responsabilité, thème central récurrent du message. L'agir de Yahvé – sa présence à son peuple exilé, à travers la personne d'Ezéchiel – appelle en retour la prise de conscience d'un agir déviant du côté d'Israël, et donc lui commande un agir plus vertueux, en raison du souci que Dieu a de lui. Le fondement de la responsabilité est donc bien cette réciprocité inscrite dans le relation entre Yahvé et son peuple, dont Yahvé a l'initiative et qu'expérimente le prêtre Ezéchiel dans son exil lointain.

La gloire de Yahvé ne fait pas, cependant, que se manifester lors de l'appel du prophète et de son envoi en mission. Faisant émerger la responsabilité de son partenaire, elle assure certes le déclenchement du message et son authentification, mais va aussi en suivre la réception – ou non réception – par ceux auxquels il est destiné. Ainsi s'explique que le livre d'Ezéchiel soit organisé autour de trois grandes visions du *kabod* : celle de l'appel (chap.1-3), celle de son départ de Jérusalem (chap. 8-11), et celle de son retour (chap. 43-44). La seconde vision est particulièrement tragique, car la gloire de Yahvé qui s'y manifeste projette une lumière crue sur toutes les horreurs et abominations du peuple qui vit encore à Jérusalem. Le message du prophète, qui devait susciter de leur part un sursaut de conscience et l'abandon des pratiques idolâtriques offensantes, n'a pas été entendu. Yahvé, quel qu'immense que soit son désir de continuer à habiter parmi les siens, dans son sanctuaire, prend le prophète à témoin de son malheur et, l'entraînant au Temple, fait entendre une longue et douloureuse plainte : *Fils d'homme, lève les yeux vers le nord.(...) Vois-tu ce qu'ils font (...) pour m'éloigner de mon sanctuaire.(...) Entre et regarde les misérables abominations qu'ils pratiquent ici. (...) Tu verras encore d'autres abominations plus affreuses* ...(8, 5-18). Avec infiniment de regrets, de souffrance et de colère, la gloire de Yahvé quitte donc sa demeure,

tandis que le châtiment divin commence à s'abattre sur la ville pécheresse, prélude à une fin toute proche. L'intention évidente d'Ezéchiel, au cours de ces quatre chapitres, est d'induire un lien étroit entre le départ du *kabod YHWH* et la chute de Jérusalem, sa conviction la plus profonde étant qu'en effet les gens ont littéralement chassé leur Seigneur de chez eux par leurs innombrables méfaits et crimes. Pour lui, assurément, ce ne sont pas essentiellement des faits et intrigues politiques qui sont à l'origine de ce désastre, mais bien plutôt un gigantesque délabrement spirituel et moral, qu'il aura vainement tenté d'endiguer.

La gloire de Yahvé n'abandonne cependant jamais définitivement l'homme à sa perte et à son désespoir. Quatorze années plus tard, ainsi que le relatent les chapitres 40-48, la vision d'Ezéchiel se fait aussi optimiste qu'elle avait, dans les chapitres 8-11, été pessimiste. Le message a cessé d'être celui du jugement imminent pour être celui du salut et d'un avenir d'espoir. Le prophète voit le moment où Jérusalem se relèvera de ses ruines et où le Temple sera reconstruit. Tout doit être fait selon des indications très précises, des mesures rigoureuses, tout doit être préparé dans la nouvelle Jérusalem idéale en raison de cette merveilleuse nouvelle (43, 1-12) : la gloire de Yahvé va revenir à Jérusalem ! Ezéchiel insiste sur la continuité du phénomène auquel il assiste : *Cette vision était semblable à la vision que j'avais eue lorsque j'étais venu pour la destruction de la ville, et aussi à la vision que j'avais eue sur le fleuve Kebar* (43, 3). Ainsi donc, de part en part, Yahvé a manifesté son *kabod* pour se faire (re)connaître de son peuple, lui dire sa présence attentionnée et jalouse à ses côtés, sa patience, mais aussi sa colère devant ses comportements outrancièrement infidèles. Ce faisant, il a, par l'entremise de son prophète, réactivé la responsabilité de tous et de chacun, mis ses menaces à exécution lorsque les abominations étaient devenues trop criantes, avant finalement de restaurer Israël et d'y faire à nouveau sa demeure, au cœur d'un nouveau Temple pur de toute souillure. La gloire de Yahvé apparaît donc bien chez Ezéchiel comme le principe qui fonde, suscite et maintient la responsabilité de son peuple, dans un rapport de réciprocité incessant que Dieu ne se lasse pas, dans son indéfectible fidélité, de réactiver. Son désir de demeurer parmi les siens étant sans limite, il lui faut vraiment permettre à chacun d'entrer pleinement dans la conscience de sa propre responsabilité, et c'est à cette fin qu'Il va mettre en place l'instance du guetteur.

II

Le guetteur ou l'émergence fonctionnelle de la responsabilité individuelle

J'affirmerais volontiers que, chez Ezéchiel, la responsabilité fonctionne comme une mécanique de haute précision. Classiquement, en effet, Yahvé appelle à son service un prophète, dont la tâche est d'être son porte-parole. La première vision de la gloire de Yahvé – que nous avions laissée en 2, 2, lorsqu'une voix relève l'homme – débouche immédiatement sur un envoi en mission : *Fils d'homme, je t'envoie vers les Israélites, les rebelles qui se sont révoltés contre moi* (2, 3). Si nous focalisons à présent notre regard, non plus sur la source qui émet ces différents signaux (visuels et sonores), mais sur celui qui les reçoit, nous devons constater que le prophète lui-même et le service auquel il est appelé ont une très grande importance dans ce qui est en train de se jouer entre le Dieu d'Israël et son peuple. L'homme n'est certes qu'un homme parmi les autres. Il est interpellé comme *fils d'homme*, c'est-à-dire comme appartenant au genre « homme », lequel, dans son essence même, est une créature de Yahvé [4]. Cet homme, cependant, qui – en dehors du titre du livre qui a été rajouté plus tard (1, 2) – n'est appelé qu'une seule fois par son nom « Ezéchiel » (24, 24), va être envoyé par Yahvé pour délivrer son message à la maison d'Israël. Par sa prédication, il devient le vecteur du message et de ce fait une part de l'événement qui vient de Yahvé. Ainsi, en 2, 5 et 33, 33, il peut être directement introduit par la formule de reconnaissance : *ils reconnaîtront qu'un prophète a été parmi eux.* C'est dire combien la réalisation historique de l'action de Dieu devient inséparablement liée à la figure du divin émissaire. La personne du prophète lui-même est d'ailleurs décrite en plusieurs endroits (ex. 12, 6) comme *un signe* pour le peuple. Car c'est non seulement dans tous les événements extérieurs de son existence, mais également dans sa vie personnelle, voire dans sa propre chair, que le prophète se trouve investi par le message qu'il proclame, au point de faire littéralement « corps » avec lui. Toute sa vie devient ainsi la préfiguration de ce qui va arriver à Israël de la part de Yahvé, si l'appel à la responsabilité n'est pas entendu.

4. Je pense, pour ma part, que c'est ce lien existentiel qui est mis ici en relief, et non une forme de mépris manifesté à l'homme, ainsi que le suggère la note "p" de ce verset dans la TOB.

Pour autant Ezéchiel n'est pas une marionnette dont Yahvé tirerait les ficelles. Dès le départ, l'âpreté de son service est sous-jacent – il est envoyé sur un champ de rébellion – c'est pourquoi il lui est enjoint de ne pas en être effrayé (2, 6, réitéré en 3, 9), ainsi que de ne pas, à son tour, être rebelle (2, 8).

A l'intérieur de ce cadre, relativement classique, où un homme est appelé à son service par Dieu, prend place un mouvement distinct – unique dans la littérature prophétique – qui conduit à une seconde définition explicite de ce service. En effet, alors que le récit de l'appel de 1, 1 à 3, 15 montre constamment Israël tout entier comme le destinataire de la prédication du prophète, alors qu'en 3, 10s encore il est envoyé vers un groupe précis *(à Tell Abib, chez les exilés installés près du fleuve Kébar)*, en 3, 17 une rupture brutale s'instaure dans le discours de Yahvé : ce n'est plus seulement auprès de la collectivité nommée « maison d'Israël » qu'Ezéchiel est appelé, mais bien aussi auprès des individus qui composent cette « maison ». Peu importe que, selon W. Zimmerli, il s'agisse là d'un rajout au récit d'appel et que le texte originel soit en 33, 1-9 ; dans la cohérence du texte mis finalement en forme par l'école d'Ezéchiel, la fonction de « guetteur » vient directement s'ajouter à celle de prophète. Certes cette fonction est déjà connue de la littérature prophétique avant Ezéchiel (*cf.* Jr 6, 17 : *Je vous ai installé des guetteurs*), mais elle n'a jamais été développée comme elle l'est chez lui. De plus, ce service supplémentaire qui incombe au prophète concerne les individus à l'intérieur de la communauté, et ceci est radicalement nouveau. Sans doute l'éclatement de la structure politique d'Israël et l'éparpillement de ses habitants expliquent-ils en partie que l'on se tourne désormais vers le singulier plutôt que vers le pluriel. On peut aussi penser que l'origine sacerdotale d'Ezéchiel, familier des liturgies d'admission et de purification, lui facilitait le contact avec les individus. Toujours est-il qu'avec cette nouvelle mission, sa propre responsabilité se trouve engagée comme jamais auparavant. Alors que dans le récit introductif d'appel, c'est aux Israélites pris comme un tout qu'il avait à prêcher et, qui plus est, sans obligation de résultat (*qu'ils t'écoutent ou qu'ils ne t'écoutent pas :* 2, 5.7, repris en 3, 11), le prophète se trouve à présent tenu de porter le message, en quelque sorte, à l'oreille et à la conscience de chacun. Sa tâche ne consiste plus seulement à adresser un message global à un peuple pécheur, mais à adresser un message spécifique au pécheur individuel. Et s'il néglige de le faire, précise Yahvé, *c'est à toi que je demanderai compte*

de son sang (3, 18.20, repris en 33, 8). Si, malgré cet avertissement, le pécheur s'obstine dans le mal, *tu auras la vie sauve* poursuit Yahvé (3, 21, repris en 33, 9). Nous nous trouvons là, me semble-t-il, à la pointe extrême de la réflexion sur la responsabilité dans la Bible, et il faut la saluer comme une spectaculaire avancée. Jamais le principe même de la responsabilité n'avait été à ce point affiné. Et cela, grâce à la mise en place d'un homme qui va « guetter », non pas le danger extérieur qui menacerait l'existence de la communauté, mais bien le danger intérieur qui menace l'existence de chacun. Avec cette nouvelle acception, on passe d'une visée militaire et stratégique à une visée spirituelle et sotériologique, même si dans les deux cas la vie humaine, avec toute l'épaisseur de l'ici-bas, est fortement concernée. Peut-être Ezéchiel pressent-il déjà que la vie de l'homme en Dieu implique une relation qui s'étend bien au-delà de sa seule contingence terrestre, mais l'heure n'est pas venue pour une telle affirmation.

Les conséquences de cette démultiplication de la responsabilité sont nombreuses. D'une part, elle renforce l'implication personnelle du prophète-guetteur, dont nous avions vu que, dans sa seule tâche de messager de Yahvé, elle était déjà considérable Elle instaure, en effet, une communauté étroite de destin entre celui qui a mission de transmettre le message et ceux qui ont mission de le recevoir, mettant en revanche un terme à la communauté intergénérationnelle de destin qui était de règle jusque-là. Une fois encore, la rupture est brutale avec la culture traditionnelle d'Israël [5]. Elle vise, d'autre part, à éliminer les mauvais ou faux prophètes, ceux qui *ont eu des visions illusoires et des prédictions trompeuses* (13, 6), ceux surtout qui *ont égaré* le *peuple en disant : « Paix ! » alors qu'il n'y avait point de paix* (13, 10). Par démagogie, lâcheté ou appât du gain [6], ceux-là préfèrent flatter le peuple ou l'anesthésier plutôt que de le responsabiliser, éventuellement par des propos rudes et austères. Doublée d'une fonction de guetteur, la responsabilité du prophète se trouve donc engagée très loin, jusqu'à ce point crucial où se fait le passage de relais avec la responsabilité

---

5. Il n'est pas douteux, ainsi que cela a déjà été relevé précédemment, que l'idée d'une responsabilité personnelle était dans « l'air du temps » d'Ezéchiel. C'est ce qui explique que l'on peut en trouver des prémices dans le Deutéronome, dont la rédaction a lieu au VII[e] siècle. Il n'en demeure pas moins incontestable que c'est lui, Ezéchiel, qui va populariser ce thème en lui donnant une ampleur jusque-là inédite.

6. *Cf.* Jr 6, 13-14 : *Car du plus petit au plus grand, tous sont avides de rapine; prophète comme prêtre, tous ils pratiquent le mensonge. Ils pansent à la légère la blessure de mon peuple, en disant : « Paix ! Paix ! », alors qu'il n'y a point de paix.*

individuelle. La solidarité humaine joue désormais à plein : comment laisser son frère se noyer, quand on a la possibilité de l'en empêcher ? Dieu ne saurait, en effet, sauver ceux qui laissent leurs semblables se perdre. Loin de valoriser le pur individualisme, l'appel à la responsabilité personnelle par le biais du guetteur établit donc ce lien inexpugnable avec une responsabilité collective qu'on préférerait sans doute ignorer.

La très belle figure du guetteur nous renvoie ainsi, ultimement, à Yahvé et à la passion qu'il ne cesse de manifester pour son peuple tout au long de son histoire. C'est parce que, malgré toutes ses menaces, il ne peut se résoudre à la mort du pêcheur (*Est-ce que, vraiment, je prendrais plaisir à la mort du méchant ?* (18, 23), qu'il tente de réduire au maximum les cas de perdition, en poussant aussi loin que possible la conscientisation des individus, sans pour autant jamais entrer dans une logique de contrainte. En dernier ressort, chacun reste en effet libre d'agir à sa guise et de tenir compte, ou non, des avertissements que le guetteur lui aura prodigués. Avec cette fabuleuse perspective cependant, qu'à tout moment le salut est possible puisque l'agir humain s'inscrivant dans un schéma linéaire aux yeux de Dieu, c'est la tendance globale, amélioration ou régression, qui est prise en compte. En pédagogue accompli et aimant de son peuple, Yahvé ne souhaite qu'aider l'homme à grandir, à avancer peu à peu dans la voie du bien, et c'est pourquoi le mal passé dont celui-ci s'est détourné n'a plus de prise sur lui. Le contraire est cependant tragique, et c'est à cette tâche très exigeante que doit sans relâche s'atteler le guetteur, avec – on l'espère – quelque chose de la patience et de la tendresse infinies de Dieu pour les siens.

III

Pour que vive l'homme !

« La gloire de Dieu, c'est l' homme vivant » écrira Irénée près de huit siècles plus tard... Certes, entre temps, un certain Jésus de Nazareth sera venu proclamer – et payer au prix fort – la valeur inestimable que la vie de l'homme, de tout homme, a aux yeux de Dieu. La formule d'Irénée brille sans doute par sa concision, mais n'est-ce pas cependant un excellent résumé de la réflexion qu'inspire finalement la lecture de cet étonnant livre d'Ezéchiel ? Tout n'y est-il pas déjà ? La gloire de Yahvé comme horizon de l'existence d'Israël

et des Israélites, l'appel dramatisé à la responsabilité collective en même temps qu'à une responsabilité individuelle avec l'instauration d'un prophète-guetteur, l'allégement considérable du poids de la dette pour chacun et la prise en compte du moindre de ses progrès, tout cela dans un seul but : que vive l'homme ! Il y a, en effet, un contraste saisissant entre, d'une part la dureté du traitement infligé au prophète, la violence des menaces qui, chapitre après chapitre, sont brandies par Yahvé, la cruauté des châtiments qui, sans états d'âme, s'abattent sur ces misérables renégats, et même l'absence totale d'émotions (à une exception près) dont témoigne le prophète – on est loin de la sensibilité d'un Jérémie, ou du marchandage d'un Abraham ! – et d'autre part ce prodigieux optimisme qui, peu à peu, s'insinue dans le texte à partir du chapitre 18, dégageant à nouveau un avenir. On comprend alors que non seulement tout n'est pas perdu, mais encore que tout est possible, puisque bientôt Yahvé va revenir établir sa demeure pérenne à Jérusalem, qui désormais s'appellera « Yahvé est là ». La boucle est ainsi bouclée : la présence vivante du Seigneur, en sa forme spectaculaire de « gloire » aura donc, du début à la fin, accompagné l'épisode tragique de la chute finale d'Israël, y compris – au mépris de toute tradition – en se manifestant et à un seul individu et, plus incroyable encore, hors de l'enceinte qui depuis des siècles lui était réservée. Si l'on ajoute à cela l'innovation radicale que constitue, en ces temps difficiles, l'annonce par le prophète-guetteur d'un « code pénal » allégé, débarrassé enfin de tout ce qui plombait l'homme dans sa progression vers Dieu, alors on saisit combien le livre d'Ezéchiel, si marqué historiquement et si peu attrayant au premier abord, se révèle être finalement un guide précieux pour aborder les problèmes auxquels, 2600 ans plus tard, notre monde se trouve toujours et encore confronté.

Comme Ezéchiel en effet nous vivons, nous aussi, des temps difficiles, et avec les effroyables événements du 11 septembre 2001, la question de la responsabilité des uns et des autres est revenue au premier plan et n'a cessé de se répéter en un interminable et obsédant écho. L'opinion publique, tétanisée par tant de haine et de violence, veut qu'on lui désigne des responsables, et c'est assez légitime. Beaucoup cependant sont ébahis et semblent découvrir l'ampleur et la complexité des problèmes qui sourdent dans les profondeurs de nos sociétés. N'y avait-il pas, en effet, des signes prémonitoires et des « guetteurs » qui, régulièrement, nous alertaient de la gravité extrême d'un certain

nombre de situations intenables de par le monde ? Qui donc est *vraiment* responsable de tout ce gâchis, de celui qui, hypermédiatisé, a été vu et revu par plus d'un milliard d'individus, et de celui, plus massif encore pourtant, dont personne ne parle car il est sans témoins, ou presque ...? Voilà sans doute la vraie question, certes redoutable, que l'on ne peut plus éluder à présent, et à partir de laquelle je voudrais tenter, pour finir, d'ouvrir quelques modestes pistes de réflexion.

Une première constatation s'impose : jamais la requête de responsabilité n'a, dans toute l'histoire de l'humanité, été aussi intense et véhémente que dans les sociétés occidentales contemporaines. La raison en est simple. Pendant des millénaires, le religieux a répondu de tout ce qui, bonheur ou malheur, survenait aux humains, puisque dans son fondement même, il établissait entre eux et l'univers qui les entourait un rapport de dépossession absolue. Au fur et à mesure cependant que le pouvoir du religieux refluait, la liberté de l'homme a surgi, mais avec ce corollaire terrible d'avoir dorénavant à répondre des actes qu'elle prétendait poser. Dans ce monde « désenchanté » où le ciel immense, désormais vide de tout manipulateur, a heureusement cessé d'être un prétexte commode aux destins funestes, l'être humain est donc plus minuscule, plus seul et plus accablé que jamais par le poids des malheurs, dont il ne peut supporter de ne pas savoir *à qui* les imputer. Le plus insupportable pour l'homme n'est-ce pas, comme l'a dit Nietzsche, davantage l'incertitude que la certitude ?...

Or, sans faire preuve de pessimisme extrême, force est bien de reconnaîtr0e que jamais encore l'état de la planète et de ses habitants n'a été aussi préocccupant. Certes, des progrès fabuleux ont été accomplis au cours des deux derniers siècles, qui ont révolutionné de fond en comble les conditions de vie, souvent très pénibles, de populations nombreuses. Pourtant, deux écueils n'ont pas su être évités : tout d'abord, ce développement des uns s'est souvent fait au détriment des autres, sans égard pour la justice et l'aspiration de chacun à vivre dignement ; ensuite, enivré par la technologie moderne et l'illusion du pouvoir gigantesque qu'elle lui donnait, l'homme moderne est souvent devenu un « apprenti-sorcier », qui ne sait plus maîtriser les processus qu'il a déclenchés. Voilà pourquoi nous nous retrouvons aujourd'hui face à une situation réellement tragique. Au plan humain, « le triste état du monde [7] »,

7 *Cf.* Stanley Hoffmann, professeur à l'Université Harward, lors d'une conférence tenue le 22.1.2001 pour la rentrée de l'Ecole Doctorale de l'Institut d'Etudes Politique de Paris.

c'est 850 millions de nos semblables gravement sous-alimentés – un enfant meurt de faim toutes les sept secondes ... – 40 millions d'individus (dont près des trois quarts en Afrique) atteints du sida, qui fait 8000 morts par jour et pour lequel « le pire reste à venir [8]», 900 millions d'analphabètes, la pauvreté qui croît à nouveau depuis 1996, etc. Au niveau de la planète, je citerai seulement le diagnostic d'Hubert Reeves, astrophysicien : « Au train (d'enfer !) où va le délabrement de la Terre depuis quelques décennies – déforestation, désertification, stérilisation des terres, réchauffement de la planète, épuisement des ressources naturelles, empoisonnement des nappes phréatiques, taux effarant d'extinction des espèces vivantes, paupérisation accrue d'une large fraction de l'humanité -, personne ne peut dire si notre planète sera encore habitable à la fin de ce siècle et dans quelles conditions vivront nos petits-enfants en 2050. Tous les clignotants sont au rouge vif [9]».

Spontanément, ces catalogues de désastres en cours et d'horreurs à venir suscitent, chez la plupart de nos contemporains, un effroi immédiat ainsi qu'une énorme angoisse pour des lendemains, qui ne devraient pas tellement chanter. Le drame – un de plus ! – c'est que dans nos sociétés avides de sensationnel et d'émotions toujours plus fortes, où il est de plus en plus souvent fait appel à la fiction et au virtuel, où rien n'est assez monstrueux, assez repoussant, assez dévastateur, ce type d'informations est, la plupart du temps, rapidement neutralisé par le système de défense *antistress* dont chacun dispose. A plus d'émotionnel correspond désormais plus d'éphémère. Or, c'est d'abord une conscientisation réelle, large et profonde, que l'état de notre monde requiert pour qu'un changement de comportement, tant collectif qu'individuel, puisse advenir sans trop tarder. A cet égard, le philosophe allemand Hans Jonas – dont le nom a déjà été évoqué précédemment – va jusqu'à prôner une *heuristique de la peur,* nous permettant de dépister ou de dévoiler des dangers inédits et lointains. Opposant au *Principe espérance* d'Ernst Bloch le *Principe responsabilité* et non « le principe crainte », il explique en effet que la peur fait essentiellement partie de la responsabilité et que c'est elle qui invite à agir, non pas égoïstement mais en faveur de l'autre. « La responsabilité est la

8 *Cf.* titre d'un article du *Monde* du 24.8.2002.
9 *Cf. Le Monde* du 11.5.2002.

sollicitude, reconnue comme un devoir, d'un autre être qui, lorsque sa vulnérabilité est menacée, devient un « se faire du souci ». (...) Dans une telle situation qui nous semble être celle d'aujourd'hui, l'effort conscient pour arriver à une crainte désintéressée, dans laquelle devient visible en même temps que le mal le bien qui en préserve, devient visible en même temps que le désastre le salut auquel on n'adresse pas trop de demandes illusoires – la peur elle-même devient donc la première obligation préliminaire d'une éthique de la responsabilité historique [10]». De ce fait, la peur – « en aucun cas la peur ou l'angoisse pour soi-même » – loin d'être antithétique de l'espérance, va de pair avec elle. A la fin des années soixante, H. Jonas avança ainsi une nouvelle formulation de l'éthique – qui me semble garder toute sa pertinence – à partir de l'idée centrale de responsabilité, naturelle ou contractuelle, tournée vers l'avenir, et dégageant dans le rôle des parents et des responsables politiques deux paradigmes essentiels. Afin de préserver « l'image et la ressemblance », déjà tellement menacées en l'homme, il proposa donc un principe que l'on peut, sans le trahir, énoncer ainsi aujourd'hui : « Agis en sorte que les effets de ton action, ici et maintenant, soient compatibles avec la permanence d'une vie authentiquement humaine pour toi et tes semblables sur l'ensemble de la planète ». Sans doute a-t-il fini par être entendu, puisque c'est exactement ce principe qui sous-tendait le *Sommet Mondial sur le développement durable* qui se tint fin août 2002 à Johannesburg. Les résultats ne furent malheureusement pas à la hauteur des espérances suscitées par ce type de rencontre, surtout du côté des plus pauvres : on est encore loin d'une conscientisation massive, qui soit de nature à modifier les comportements des occidentaux, tellement marqués par des siècles d'indifférence et d'égoïsme.

Sommes-nous tellement loin d'Ezéchiel et de la pénible mission dont il fut chargé pour responsabiliser ses congénères ? Sans doute pas. Nous sommes exactement dans le même registre d'une responsabilité individuelle qui, bien au-delà de la prise en compte de son seul intérêt, vise avant tout la survie, et donc la responsabilité, de tous. Des guetteurs existent un peu partout dans notre monde. Il est toujours question pour eux d'aider les hommes à *vivre* en les mettant, à un

---

10. Hans Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, Insel Verlag, Frankfurt a. M., 1979. Traduction française : *Le Principe [illegible]*, les Editions du Cerf, 1990, p. 301.

moment ou à un autre, devant les conséquences funestes de leurs actes. Et ce n'est pas plus facile aujourd'hui qu'hier. Ce qui a notablement changé en revanche, c'est l'horizon de l'existence humaine dans lequel Dieu ne figure plus nécessairement, et en tout cas plus comme celui qui châtie au travers du mal qui survient à l'homme. Dans la tradition judéo-chrétienne, Dieu a largement été innocenté et c'est tant mieux, car sinon comment l'homme pourrait-il prendre conscience de la responsabilité qui lui incombe *à lui* dans tous les malheurs qui s'abattent sur cette pauvre humanité ?

In fine cependant, il est quand même toujours question de la même faute, sans cesse réitérée à travers les âges depuis le désert du Sinaï : l'idolâtrie qui nous fait adorer le veau d'or du profit ou la science, et passer indifférent à côté de tout ce qui défigure ou avilit l'homme, notre prochain et nous-mêmes, ainsi que la nature créée pour être l'écrin matriciel de sa vie. Il n'est pas douteux que dans le monde tourmenté d'aujourd'hui, le chrétien soit l'héritier direct d'Ezéchiel, et qu'il lui incombe, à lui plus qu'à quiconque, de « guetter » avec discernement pour ses semblables tout ce qui est négation de la vie. Il doit donc « veiller » sur eux, qui ne savent pas forcément de quel amour insensé ils sont aimés. Encore faut-il que lui-même ait déjà pris conscience et de l'un et de l'autre...

Michèle MARTIN-GRUNENWALD
Membre du comité de rédaction
de Lumière & Vie

Philippe ABADIE

Chronique biblique

RÉCIT BIBLIQUE ET HISTORICITÉ

Depuis plusieurs décennies, l'utilisation du texte biblique pour reconstruire l'histoire d'Israël est objet d'amples débats. Si la plupart des chercheurs construisent encore leur discours sur celui-ci, tout en le lisant de manière critique [1], d'autres – qualifiés de « minimalistes » – récusent totalement le récit biblique, considéré comme une construction idéologique tardive ; pour eux seule l'approche archéologique, ainsi que les inscriptions proche-orientales et les diverses sources extra-bibliques (comme les *ostraca* de Lakish ou d'Arad), permet d'éclairer le passé d'Israël [2].

Au-delà du débat entre spécialistes, cela pose la question de la nature du récit biblique et son rapport à la « vérité », réduite trop souvent à l'historicité des faits. Faut-il alors considérer comme trop optimiste cette appréciation de Rolf Rendortff : « *L'Ancien Testament rassemble des écrits élaborés au cours de l'histoire plus que millénaire du peuple d'Israël et qui reflètent sa vie au long de cette période. Une relation de réciprocité lie ainsi les écrits ou livres de l'Ancien Testament et la vie d'Israël dans son histoire. L'intelligence des textes suppose donc une familiarité avec le contexte historique et l'évolution de la société israélite, alors même que ces textes en demeurent la plus importante, en fait le plus souvent, la seule source* [...]. *L'Ancien Testament est un produit de l'histoire du peuple d'Israël. Il en témoigne et la reflète de multiples façons. Il est en même temps la seule source dont nous puissions apprendre quelque chose du cours et du contexte de cette histoire* » [3] ?

En soulevant une juste difficulté (celle de la source unique), l'auteur invite l'historien à la prudence : l'Ancien Testament est avant tout un texte religieux, qui fut sans cesse objet de réécritures en des contextes et des théologies diverses. Avec lui, nous ne disposons donc pas d'une « source première », mais d'un texte fortement construit, une historiographie avant tout théologique. On en revient ainsi à la tâche essentielle de l'historien d'Israël qui est selon Damien Noël [4] d'articuler un

1. [illegible]

2. [illegible]

3. [illegible]

4. « Enseigner l'histoire d'Israël en Faculté de théologie ? », dans La Théologie dans l'Histoire, Joseph Doré (éd.), Paris, [illegible] Ce [illegible] d'Israël vaudrait aussi pour la Grèce ou Rome ; voir en ce sens Moses I. Finley, *Sur* [illegible] La matière, la forme et la [illegible], Paris, éditions de La Découverte, [illegible]

« *double front* » : d'une part, « *interroger* [...] *la documentation relative à chaque période particulière* », et d'autre part, ne pas oublier que « *la représentation biblique de l'histoire d'Israël, qui instaure une continuité dans un passé pourtant discontinu et hétérogène, suggère à l'historien que la documentation mise à sa disposition par la Bible présente tous les indices d'une forte construction qui procède d'une tradition.* » Et, plus loin, « *deux fronts s'ouvrent donc à l'historien. Le premier est celui de la recherche des faits du passé d'Israël à partir d'éléments disponibles dans les documents bibliques et extrabibliques* [...]. *Le second est l'étude de la représentation biblique du passé d'Israël. Ici, l'historien prend acte du discours tenu par Israël sur son propre passé et le traite comme un fait d'histoire.* » S'en tenir à la première démarche conduit soit à un fondamentalisme historique qui paraphrase le texte biblique, soit à l'illusion positiviste de croire qu'on peut atteindre le passé comme une donnée brute [5]. Au contraire, la conjonction des deux démarches rend compte de la vérité fondamentale du récit qui est moins un discours sur le passé (une sorte d'archéologisme appliqué au récit) qu'une image théologiquement produite de ce passé en laquelle Israël dit son identité comme peuple croyant.

Au-delà de ces considérations d'ordre général, trois ouvrages récemment parus ouvrent dans le public francophone le débat de l'historicité de la Bible, chacun à sa manière [6].

I

Guy COUTURIER (dir.), **Les Patriarches et l'histoire** [7].

Les trois parties qui le composent offrent un véritable parcours de l'exégèse contemporaine en son questionnement. De l'article (inédit) du Marie-Joseph Lagrange en ses différentes versions (entre 1905 et 1937) aux recherches récentes de ces vingt-cinq dernières années qui ont vu s'écrouler bien des consensus, la problématique s'est déplacée de l'historicité des Patriarches à celle de la genèse littéraire du Pentateuque et de l'utilisation possible du récit biblique en matière d'historicité.

L'article de Lagrange, édité de manière critique par Maxime Allard dans la *première partie* (p.13 à 136), « Les patriarches (comment ils appartiennent à l'histoire) » [8], traduit bien la problématique de l'auteur qui, dans le contexte biaisé du modernisme, tente d'appliquer à la geste patriarcale les principes de sa *méthode historique*, publiée en un court ouvrage en 1905 (mais non réédité avant... 1968 !). Rejetant l'approche purement « mythique » qui voit dans les Patriarches des « dieux dépossédés » ou des « peuples personnifiés », Lagrange tente moins pourtant de rejoindre les figures d'Abraham, d'Isaac ou de Jacob que d'établir une certaine « *vraisemblance historique* » des récits en s'aidant des résultats archéologiques de son époque – notamment des coutumes bédouines qui lui étaient alors familières comme fondateur de l'Ecole biblique de Jérusalem. Quel que soit le résultat final (somme toute assez conservateur, mais pouvait-il en être autrement en cette

5. Selon nous, telle est l'erreur majeure du livre de Messod et Roger SABBAH, *Les secrets de l'Exode*, JCG, 2000.
6. Au lecteur que cette question intéresse, signalons aussi l'ouvrage de lecture simple de François BROSSIER, *La Bible dit-elle vrai ?*, Paris, Editions de l'Atelier, collection « La Bible. Tout simplement », 1999.

7. Paris / Montréal, Cerf / Fides, (*Lectio Divina*) 1998, 337 p.
8. Au delà du commentaire qui en est fait, l'article de Lagrange occupe les pages 31 à 83.

époque de grande répression ?), la méthode est à retenir ainsi que le souligne Allard : « *Dans un contexte exégétique piégé, le père Lagrange* [...] *cherche un passage étroit entre les escarpements de l'école mythique et ceux des hypothèses wellhausiennes et gunkeliennes* [9]. *Ce passage il le nomma : tradition religieuse historique sous une forme populaire* » [10]. Ce faisant, Lagrange échappe à tout historicisme en reconnaissant que les récits bibliques sont portés par une tradition religieuse.

C'est cette part que recueille Roland de Vaux, depuis ses premières études sur le rapport des Patriarches à l'histoire dans les années 1940 jusqu'à sa magistrale synthèse, *Histoire ancienne d'Israël*, tome 1 : *des origines à l'installation en Canaan*, Paris, Gabalda, 1971 [11]. La *deuxième partie* (p.137 à 226) de l'ouvrage lui est tout entière consacrée (p.137 à 226). Le contexte n'est plus le même, passant de la répression anti-moderniste qui musela Lagrange à l'encyclique de Pie XII, *Divino afflante Spiritu* (1943) qui permit une vraie liberté de recherche. Sans résumer l'ensemble de cette partie, rappelons ce qui fit la force de Roland de Vaux, être à la fois bibliste, historien et archéologue – ce que ne permet guère notre époque trop spécialisée... Cette immensé connaissance lui permit de donner une image cohérente de l'univers patriarcal en le replaçant dans le cadre historique, social et religieux du début du 2e millénaire av. J.C, notamment les grandes migrations hourrites et amorites. Quant à la méthode, de Vaux se montra moins sensible à l'analyse littéraire (la recherche des différentes strates dans le récit patriarcal) qu'à « l'histoire des traditions » telle que l'ont conceptualisée les exégètes scandinaves (notamment H. Ringgren et G. Widengren). En cela il est plus proche de Martin Noth que de Julius Wellhausen.

A nos yeux, c'est bien cette part de son travail qui a le moins souffert de la crise actuelle concernant l'exégèse du Pentateuque, d'autant que de Vaux fait preuve d'assez de prudence pour éviter des parallèles trop faciles – comme, par exemple, le rapprochement entre les coutumes patriarcales et les lois de Nuzi. Certes, bien des éléments seraient aujourd'hui à reprendre, comme l'existence d'un archaïque « dieu des Pères » lié au clan, antérieur au yahvisme mosaïque ; ou la liaison entre une supposée migration amorite au début du 2e millénaire et les migrations patriarcales. La méthode n'en demeure pas moins exemplaire par ce jeu complexe (et fort maîtrisé) entre critique interne du récit biblique au terme duquel « *l'historien peut seulement dire qu'il est possible qu'Israël ait conservé des souvenirs authentiques de ses origines* »[12], et critique externe qui replace le récit biblique dans son environnement proche-oriental. Plus encore, cette attention toute particulière à la transmission des traditions par la foi d'Israël au long d'une histoire presque millénaire permet d'échapper encore à la tentation historiciste qui ne verrait dans le récit qu'un pur reflet du réel *historique*.

9. [illegible] rappelons que Julius Wellhausen et Hermann Gunkel furent deux chercheurs allemands majeurs en science biblique de la fin du [illegible] début 20e siècle.
10. [illegible] exploitent les pages 121 [illegible]
11. [illegible]

12. *HAI*, p.179.

De lecture plus complexe – parce que ressemblant trop à une « compilation de fiches de lecture », la *troisième partie* du livre (p. 227-333) n'en est pas moins la plus riche. Avec grande érudition et parfaite connaissance des divers dossiers (littéraires ; historiques ; archéologiques), Léo Laberge tente de mettre de l'ordre dans ce qu'à raison Jean-Louis Ska nomme « le règne de la diversité » [13]. Inauguré par la publication conjointe – mais non concertée – des ouvrages de Thomas L. Thomson, *The Historicity of the patriarchal Narratives. The Quest for the Historical Abraham* [14] et de John Van Seters, *Abraham in History and Tradition* [15], le débat porte en fait sur *deux questions majeures*, l'élaboration littéraire du Pentateuque et l'utilisation du récit biblique en histoire. De fait, l'éclatement de la théorie documentaire alors largement admise [16] a fait place à de multiples modèles, depuis les unités majeures et indépendantes – par exemple les Origines (Gn 1-11), les Patriarches (Gn 12-50), l'Exode (Ex 1-15), etc. – relevées par Rolf Rendtorff (et son disciple Erhard Blum) [17] jusqu'a un modele de croissance du corpus qui fait de l'historiographie Yahviste – *Genese à Nombres*, ce qui succede chronologiquement à l'historiographie Deutéronomiste – *Deutéronome à Rois* (ainsi Martin Rose). Plus sensibles a la synchronie et a la cohérence d'ensemble, d'autres auteurs (comme Roger N. Whybray ou John van Seters) envisagent même un « auteur unique » pour tout le Pentateuque, sorte d'Hérodote judéen au Ve s. Pour autant, les positions plus « traditionnelles » demeurent chez certains auteurs, même fortement révisées (voir Jacques Vermeylen).

Quant à nous, nous nous garderons bien de trancher dans un débat trop largement ouvert aujourd'hui, même si notre préférence va au « modele » de Rendtorff ; nous doutons surtout d'un « auteur unique » au vu de la grande diversité des matériaux qui composent le Pentateuque, jusqu'à introduire certaines incohérences. Le stade final du Pentateuque résulte bien plutôt d'un lent travail de compromis tout au long de l'époque perse (Thomas Römer).

Quoi qu'il en soit, ce rajeunissement profond du récit biblique (de l'époque salomonienne à celle de l'exil babylonien) a pour conséquence de mettre « en crise » le rapport du texte à l'histoire – à moins de supposer une transmission orale et fidèle sur plus d'un millénaire (ce qui est des plus improbable). Le questionnement

---

13. Jean-Louis SKA, « Le Pentateuque : état de la recherche a partir de quelques récentes Introductions », *Biblica* 77, 1996, p. 245-265. Du même, signalons surtout *Introduction a la lecture du Pentateuque. Clés pour l'interprétation des cinq premiers livres de la Bible*, Bruxelles, Editions Lessius, (Le livre et le rouleau ; 5), 2000. En français, voir aussi Albert De PURY et Thomas RÖMER (éd.), *Le Pentateuque en question. Les origines et la composition des cinq premiers livres de la Bible a la lumiere des recherches récentes*, Geneve, Labor et Fides, (Le monde de la Bible), 1989 [2e éd. 1999] ; Pierre HAUDEBERT (éd.), *Le Pentateuque. Débats et recherches*, Paris, Le Cerf, (LD ; 151), 1992 ; et, de maniere plus simple, Robert MICHAUD, *Débats actuels sur les sources et l'âge du Pentateuque*, Montréal, Médiaspaul, 1994 ainsi que Olivier ARTUS, *Le Pentateuque. (Cahier Evangile ; 106)*, Paris, Le Cerf, 1998.

14. Berlin / New York, Walter de Gruyter, (BZAW ; 133), 1974.

15. New Haven / Londres, Yale University Press, 1975.

16. Pour mémoire, le Pentateuque en son état final (époque du scribe Esdras) résulterait de la fusion de quatre documents (ou strates littéraires) : un Yahviste salomonien (10e, voire 9e s), un Elohiste nordique (8e s), un Deutéronomiste exilique (6e s.) et un document sacerdotal postexilique (5e).

17. En ce cas, on s'affranchit totalement des sigles traditionnelles JED (J = yahviste, E = élohiste, D = Deutéromiste, P = Sacerdotal - cf. note précédente) pour considérer chaque « unité » en sa croissance propre jusqu'à son intégration tardive dans le Pentateuque.

porte ici sur la véridiction de ce « qui est écrit », et Thompson en conclut que le récit biblique n'apporte rien d'historique, il n'est qu'une construction littéraire à traiter selon les règles d'un objet narratif [18] ; seules l'archéologie et l'analyse des données extra-bibliques (inscriptions égyptiennes ou mésopotamiennes ; *ostraca* hébraïques ; etc.) peuvent donc éclairer l'histoire de l'Israël ancien, *en dehors de tout recours à la Bible* [19]. Face à un tel scepticisme, on sera gré à Léo Laberge de poser les vraies questions, en distinguant notamment – à la suite de Pierre Gibert [20] – « vérité historique » et « esprit historien », le récit biblique relevant davantage de celui-ci qui fait intégrer à la narration « historique » autant le conte que la chronique. Il faut s'en rappeler quand on cherche à vérifier la réalité historique masquée par le récit.

18. Ce que Thompson met en œuvre dans *The Origin Tradition of Ancient Israel, tome 1 : The Literary Formation of Genesis and Exodus* 1-23, Sheffield, JSOT Press, (JSOTS ; 55) 1987..

19. Voir Thomas L. THOMPSON, *Early History of the Israelite People. From the Written & Archeological Sources*, Brill, Leiden, 1992. Cette "visée minimaliste" est aussi présente chez Niels Peter Lemche, *Ancient Israel. A New History of Israelite Society,* Sheffield, JSOT Press, 1988.

20. Dont il salue au passage l'apport essentiel : « On trouve ici, enfin, une réflexion méthodologique, chose trop rare dans l'exégèse récente ! » (p.331) avec renvoi à Pierre GIBERT, « Vers une intelligence nouvelle du Pentateuque ? », *Recherches de science religieuse* 80, 1992, p. 55-80. Le lyonnais – et surtout l'ami – ne peut que s'en réjouir.

21. Ce titre provocateur en fait l'inversion de deux livres plus anciens, et méthodologiquement douteux : J.-A. THOMPSON, *La Bible à la lumière de l'archéologie,* Guebwiller, Editions L.L.B., 1988 (éd. révisée) ; et W. KELLER, *La Bible arrachée aux sables*, dont le titre allemand explicite le propos : *Und die Bibel hat doch recht (Et la Bible a dit vrai),* Paris, Plon, 1975, 1980 (nouvelle édition mise à jour et augmentée).

II

Israël Finkenstein, Neil Asher Silberman, **La Bible dévoilée. Les nouvelles révélations de l'archéologie**, Paris, Bayard, 2002. [21]

Ce que Léo Laberge dit de Thompson voudrait sans doute aussi pour le deuxième ouvrage que nous analyserons, celui d'Israël Finkenstein et Neil Asher Silberman. La thèse des auteurs est fort simple : la réforme religieuse introduite au VIIe s. par Josias est le grand lieu producteur du récit biblique ; dès lors, il faudrait moins l'aborder comme « document d'histoire » que comme « construction littéraire et idéologique [22], au service de cette cause réformatrice. Ce que le texte perd en véracité historique, il le gagne en apport théologique. Ce disant, Finkelstein et Silberman s'inscrivent dans la « visée minimaliste » décrite plus haut, mais sans sombrer dans un scepticisme absolu puisqu'ils reconnaissent au texte biblique une « vérité théologique » (mais qui n'est d'aucune utilité pour reconstruire l'Israël ancien).

Le propos du livre sera alors de confronter le récit à l'histoire telle que permettent de l'appréhender les données archéologiques et l'examen des sources « premières », c'est-à-dire non bibliques. Ce qui n'est pas, on s'en doute, sans *a priori* méthodologiques.

En résumé, ces auteurs « construisent » une histoire de l'Israël ancien bien différente de celle que produit le récit biblique. Prenons quelques exemples dans la *première partie* « L'historicité de la Bible » (p. 39-174) [23], qui traite de ce

22. Synonyme pour eux de... théologique !

23. Un lecteur attentif remarquera que l'intitulé de chaque chapitre est formulé sous forme de question, qui appelle bien évidemment une réponse négative quant à l'historicité...

qu'on nomme généralement la proto-histoire d'Israël (Patriarches ; exode, conquête) – mais en y incluant de manière provocatrice les débuts de l'époque royale (David et Salomon). La confrontation entre le livre de *Josué* et la documentation égyptienne de peu antérieure – les lettres d'Amarna, correspondance entre le Pharaon d'Egypte (Aménophis III, puis Aménophis IV) et les dynastes cananéens [24], met en lumière de grandes divergences : alors que cette dernière révèle la forte présence égyptienne dans le pays, on ne rencontre aucun Egyptien en *Josué* ! Et les grandes destructions de cités qu'on constate autour de 1200 (fin du Bronze Récent/ début du Fer I) peuvent s'expliquer de tout autre manière que par l'action violente des tribus israélites conduites par Josué : luttes entre cités rivales ; révoltes locales ; invasions des Peuples de la mer dans le Levant, après que Ramsès III les eut chassés du delta du Nil ; etc. Au lieu d'une conquête israélite conduite par Josué (Albright), d'une infiltration pacifique des tribus suivie d'une longue période d'installation (Alt et Noth) ou de la révolution brutale contre les cités-Etats de paysans asservis (Gottwald), Finkelstein et Silberman décrivent alors comme Israël émergea très lentement de ses racines cananéennes, sans se distinguer aucunement de son environnement local (culture matérielle et croyances). Peu à peu se forment dans la montagne centrale (en Samarie, et, à un degré bien moindre en Judée) de petites communautés villageoises qui finiront par établir dans la partie nord du pays un premier Royaume israélite, sous les Omrides (IXe s.). On est bien loin ici du Royaume unifié, brillant et puissant édifié par David et Salomon (Xe s.). Conclusion que les auteurs appuient moins sur le silence des sources non bibliques (égyptiennes et mésopotamiennes), que sur l'examen rigoureux des données archéologiques qui montrent combien alors la Judée était pauvrement peuplé et Jérusalem, une modeste bourgade peu différente de ce qu'on lit dans les archives d'Amarna (au XIVe s.) ! [25] La conclusion semble s'imposer : le Royaume unifié de David n'est qu'une fiction des scribes judéens de l'époque de Josias, projection dans un passé idéalisé des ambitions présentes du souverain judéen.

A l'inverse, les sources non-bibliques permettent de redonner à Omri et Achab – ces souverains « mal aimés » de la Bible – un lustre et une puissance qui en font l'égal des grands rois de leur temps. A ce titre émerge avec eux la réalité du Royaume d'Israël jusqu'aux soubresauts tragiques qui entraîneront sa ruine entre 722 et 720 (*deuxième partie*, p.175-260). Il y a là des pages d'une grande richesse documentaire, qui de fait offrent au lecteur un éclairage précieux (quel que soit le point de vue adopté sur la thèse).

La *troisième et dernière partie* « Juda et la création de l'histoire biblique » (p. 261-353) achève de « construire » la thèse : le Royaume judéen n'éclôt vraiment comme puissance locale qu'avec la chute de son puissant rival du Nord ; à cet égard, Ezéchias est le premier grand souverain

24. Deux siècles tout de même si on s'en tient à la datation traditionnelle de Josué, vers 1200 av. J.C. ! On pourrait objecter à la reconstruction qui suit que la présence égyptienne dans le Levant semble avoir connu un net recul après le règne d'Aménophis IV. Mais dans sa lutte contre la puissance hittite (Anatolie), Ramsès II fut très présent dans la région, ce qui laisse entier le silence des textes de *Josué* et *Juges*.

25. Voir aussi Othmar KEEL, « L'héritage cananéen de Jérusalem», *Le génie de Jérusalem (Le Monde de la Bible* 122), octobre 1999, p. 11-17.

davidique – même si ses choix politiques (refus de soumission à l'Assyrie) et religieux (renforcement de l'orthodoxie yahviste) ont failli emporter à jamais son Royaume en 701. Mais la Bible écrite à la gloire de la dynastie davidique minimise le fait et transforme le désastre en « sauvetage miraculeux »... Ainsi est-ce dans ce temps, sous Josias, qu'est créé « l'histoire biblique » comme relecture du passé au service du souverain davidique, de Jérusalem et son Temple. Voilà qui expliquent les silences et jugements du texte, et tout ce qui constitue son armature idéologique.

Arrêtons là le résumé du livre, d'autant que tout ce qui est dit des périodes exilique et postexilique est d'une extrême faiblesse, frisant parfois la paraphrase (ce qui n'est pas vrai de tout le reste – tant s'en faut !). Il est tant de souligner la méthode des auteurs : passant au crible de leur critique le récit biblique, car plein d'une « idéologie » tardive, ils *produisent* véritablement une *autre* histoire d'Israël à partir d'un vaste ensemble de données archéologiques et de l'examen minutieux des sources non-bibliques. Et cela revient le plus souvent à inverser le récit biblique, puisque les Omrides apparaissent comme les « vrais fondateurs » du premier Royaume israélite, ayant marqués de leur forte empreinte les grands sites du pays (comme Haçor ou Megiddo), alors que David et Salomon ne sont tout au plus que de modestes « chefs de clans » qui ne doivent qu'à la fiction josianique d'être placés au rang de fondateur ! Dès lors, on ne peut historiquement pas parler d'une monarchie israélite unifiée au 10e s., mais plutôt de l'émergence parallèle de deux royaumes, l'un dans la montagne centrale au Nord, et l'autre dans la montagne centrale au Sud guère avant le IXe, voire le VIIIe siècle...

Certes, tout résumé frise la caricature, faute des nuances nécessaires, mais l'on voit ici le grand renversement opéré ! Est-il pour autant justifié ? Il convient de rappeler que la thèse développée n'est pas nouvelle et agite le monde savant (et le divise) depuis plusieurs décennies ; mais ce qui est neuf c'est la publicité qui lui est donnée en rejoignant le grand public, dans une publication assez abordable car de lecture agréable. Rappelons aussi que, de manière plus médiatique encore, Finkelstein a exposé ses vues dans la revue *Le Monde de la Bible* [26] et jusque dans *La Vie*, n°2966, juillet 2002 [27]. Le débat est dès lors public, et un site *internet* est même consacré aux réactions qui entourent l'ouvrage !

A la vérité, la force de conviction des auteurs est forte, la masse documentaire – notamment archéologique [28] – impressionnante (même si, par définition tout interprétation en ce domaine est délicate, objet de débats) [29]. On ne peut non plus nier l'intérêt des questions soulevées, et même la justesse de certaines constructions historiques, comme le rôle majeur joué par la dynastie d'Omri dans le Levant. La thèse pourtant reste assez simpliste, réduisant quasiment à un seul facteur – la réforme josianique – la « création de l'histoire biblique ». Le débat ouvert sur l'élaboration du Pentateuque

26. « La Bible entre mythe, histoire et théologie. Entretien avec Israël Finkelstein », *La Cappadoce, patrimoine chrétien, (Le Monde de la Bible* 142), avril-mai 2002, p. 50-55.

27. « Salomon, grand roi ou chef de bande ? », p. 36-41. Le site *internet* de discussion invoqué ci-après est : www.amazon.com/.

28. Israël Finkelstein dirige l'Institut d'archéologie de l'Université de Tel-Aviv et est coresponsable des fouilles de Megiddo, ce qui l'accrédite en ce domaine.

29. Nous en voulons pour preuve les interprétations divergentes de Finkenstein et de Yadin, tout deux excellents archéologues, sur Megiddo et Haçor.

(voir ci-dessus) montre que les choses furent plus complexes, et que la cour judéenne ne fut pas le seul lieu producteur de récits (nous pensons ici aux sanctuaires et aux milieux qui entourent les prophètes). A quoi s'ajoute un *a priori* non critiqué, construire une histoire d'Israël en dehors du récit biblique. S'il est indéniable que le récit n'obéit pas aux règles contemporaines de l'écriture de l'histoire, est-il pure fiction et construction tardive ? Quelle part attribuer à la tradition porteuse, antérieure à la rédaction ?[30] C'est ici que la méthode « de Vaux » garde toute son acuité.

Mais le débat mérite de rester ouvert, qui obligera à réviser bien des résultats « acquis », il ne fait que commencer. Le mérite de cet ouvrage provocateur est précisément d'obliger les biblistes historiens à s'interroger sur les fondements de leur (re)construction ; sa faiblesse est sans doute de réduire l'écriture biblique à un modèle quasi unique. Tel n'est pas le défaut du dernier ouvrage retenu dans cette chronique, qui apporte selon nous de précieux éléments d'analyse (sans bien sûr que soit dit ici le dernier mot).

II

Jean-Louis Ska, **Les énigmes du passé. Histoire et récit biblique,** Bruxelles, Ed. Lessius, (Le livre et le rouleau ; 14), 2001.

Après une éclairante *Introduction à la lecture du Pentateuque* (voir ci-dessus), Jean-Louis Ska propose à présent une réflexion sur les rapports entre Histoire et récit biblique – et ce, en moins de 150 pages ! [31] De style alerte – puisqu'il s'agit de conférences et discussions destinées à un large public, l'ouvrage s'appuie sur une démarche rigoureuse, invitant son lecteur dès la préface (p. 5 à 10) à un voyage. La méthode combine une vraie connaissance des sciences bibliques et un réel sens critique », qui n'exclut pas « *une bonne dose de goût pour l'aventure* » et une invitation à la « *confiance* ». Car l'auteur s'aventure en des domaines aussi disputés et complexes que les rapports entre archéologie, histoire et récit.

Les enjeux sont là encore à la taille du sujet, puisqu'il s'agit d'éviter un double écueil (historicisme et fondamentalisme) et de respecter chaque science en son autonomie. D'où un chapitre *premier* « raconter des histoires et écrire l'histoire» (p.11 à 19) qui pose des catégories utiles pour la recherche du passé. Par une comparaison hardie avec la *Pietà* de Michel-Ange, l'auteur montre que « *les récits bibliques sont souvent bien plus proches des œuvres d'art* [...] *que des rubriques de presse ou des journaux télévisés* » et comme tels, « *veulent former plus qu'informer* » (p.13). A n'en pas douter, de telles considérations méthodologiques – aussi brèves soient-elles – sont bienvenues, elles posent clairement l'angle par lequel on doit interroger le récit biblique – non avec la seule critériologie historique contemporaine mais en tenant compte de leur registre de langage. Car la manière de « dire l'histoire » appartient aussi à l'histoire [32].

Ces préambules posés, l'auteur parcourt dans les six autres chapitres les grandes étapes de l'histoire biblique : les origines

30. A titre d'exemple, voir Os 12 qui s'appuie sur une *tradition* concernant Jacob connue des auditeurs du prophète au VIIIe s., sans qu'on puisse affirmer qu'il s'agit du *texte écrit* de la Genèse.

31. 144 pages exactement.

32. Nous rejoignons les propos de Damien Noël cités en introduction, et plus encore la recherche herméneutique de Pierre Gibert (voir ce qu'en dit Léo Laberge).

(création, déluge, tour de Babel), les Patriarches, l'Exode mosaïque, la « conquête » de la terre, la royauté de David et Salomon, les royaumes d'Israël et de Juda confrontés aux Nations (jusqu'au temps d'Ezéchias, en 701 av. J.C.). Examinant en chaque étape le rapport entre récit (langage) et histoire (réalité), l'auteur adopte une démarche similaire : qui raconte ? comment le narrateur peut-il savoir ce qu'il raconte ? Y a-t-il des documents extra-bibliques sur ces mêmes événements ? Si oui, quelles différences entre les documents, et comment expliquer ces différences ? A n'en pas douter, les résultats seront différents d'une période à l'autre – de telle sorte qu'on ne peut établir un rapport unique de « vérité » quand on examine les récits bibliques en leur diversité.

Ainsi, les récits des origines (ch. *2*) relèvent de l'écriture des « récits de commencement », sans tiers témoin (Pierre Gibert), et non de l'histoire proprement dite. Plus que l'emprunt largement admis au patrimoine mythique du Proche-Orient ancien , ce qui retient l'auteur c'est le relief donné à ces récits dans la Bible, au service d'un message propre. Ainsi, selon Genèse 1 le début de *l'histoire universelle* coïncide-t-elle avec le début du monde, sans nous renvoyer dans un « au-delà du monde » comme en Mésopotamie ; voilà qui interdit tout déterminisme historique et fonde en l'homme la liberté de répondre. Un deuxième point en découle selon lequel le Dieu créateur est celui-là même qui se révèlera dans le temps comme le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob – ce qui suppose une conceptualisation très élaborée (et tardive) de l'histoire d'Israël. Avec l'auteur, retenons encore que le regard posé sur le monde n'est pas pessimiste – le récit créateur étant rythmé par le refrain « et Dieu vit que cela était bon ». Replacé en ce contexte, le récit des origines livre alors au lecteur sa « vérité » qui ne saurait se réduire à une véracité de type historique (ou naturaliste), il s'agit d'une élaboration théologique d'Israël qui réfléchit sur son histoire.

La même rigueur d'analyse invite à rejeter les hypothèses anciennes sur l'histoire patriarcale, replacée dans le cadre historique, social et religieux du début du 2e millénaire av. J.C. [33] (ch. *3*) et à admettre le caractère très légendaire des récits : « *Leur intention première n'est pas vraiment d'informer sur l'histoire, sur ce qui s'est réellement passé. Ils veulent plutôt former la conscience religieuse d'un peuple* » – ce qui ne signifie pas l'absence de tous éléments historiques dans ces récits mais invite à s'interroger sur leur sens véritable : « [...] *ce qui intéresse avant tout les auteurs de ces récits n'est pas l'objectivité des données, mais la signification des événements pour leurs destinataires* » (p. 44). Au demeurant, la date tardive de rédaction interdit tout autre conclusion – sauf à supposer une transmission orale des données sur un long temps, ce qui relève ainsi que nous l'avons déjà dit de la pure hypothèse et ne correspond à aucune réalité.

Un semblable jugement touche le récit de l'exode (ch. 4). Son absence de trace dans l'histoire et les documents égyptiens manifeste que l'événement se joue moins dans sa factualité que dans les figures qu'il a produit dans la mémoire religieuse d'Israël. Pour surmonter l'exil, il fallait de fait à Israël un fondement plus solide qu'une monarchie à l'issue fatale. « *Ce*

33. Il serait utile de comparer ce que Ska dit ici, de manière certes rapide, et le traitement de la question dans l'ouvrage *Les Patriarches et l'histoire* analysé ci-dessus.

fondement, il le trouva (ou il alla le chercher) dans la tradition mosaïque selon laquelle Israël était né et avait reçu ses institutions religieuses et civiles, au moins en partie, avant la monarchie » (p. 49). Ainsi, sans être le fruit d'un mythe, la figure de Moïse trouva là son statut de fondateur du monothéisme biblique et ce, d'autant plus, que la rencontre essentielle entre le prophète et Dieu, l'événement du Sinaï, n'était pas réductible à l'espace d'une terre – Israël – mais située dans un entre-deux, le désert. Aussi le Sinaï est « *moins un lieu géographique qu'un lieu juridique : c'est là qu'Israël s'est constitué comme peuple de Dieu et s'est donné ses lois fondamentales* » (p. 64). Voilà qui fonde en vérité l'identité d'Israël sur la seule Torah, offerte à la terre ancestrale comme aux différentes diasporas juives nées des exils successifs. Si nous nous sommes plus longuement attardé à ce chapitre c'est qu'il est essentiel, car si (au dire de Ska) Israël peut vivre sans David, il ne le peut sans Moïse. La stature que prend cette figure après l'exil fonde l'identité du peuple juif, en cela elle appartient pleinement à l'histoire (quelle que soit par ailleurs le Moïse *historique* – mais comme tel inatteignable).

Les trois chapitres suivants offrent moins d'originalité au vu de ce que nous avons déjà perçu dans les deux ouvrages qui précèdent. Pour l'auteur, si nous entrons alors dans le temps « historique » – de la conquête de la terre à la confrontation avec les grandes nations proche-orientales -, on ne peut admettre sans critique la « véracité » de ces récits, pour la plupart de rédaction tardive (exilique et postexilique). Cela vaut particulièrement pour les livres de *Josué* et des *Juges*. Passant en revue à son tour les différentes hypothèses avancées par les auteurs (conquête militaire ; infiltration lente et pacifique ; rébellion paysanne contre les puissantes cités cananéennes), l'auteur conclut – avec prudence – : « *somme toute, la théorie d'un processus interne à la société cananéenne est pour le moment la plus satisfaisante de toutes celles qui ont été proposées* » (p. 77) – ce qu'on pourra comparer avec la longue analyse du même processus dans l'ouvrage d'Israël Finkenstein et Neil Asher Silberman (voir ci-dessus). Comme eux, Ska s'appuie grandement sur l'archéologie, mais mieux qu'eux il respecte la nature *épique* des récits : plus que sur des renseignements « à vérifier », il met l'accent sur le message délivré, alors même qu'Israël en exil n'est plus en position de combattre et de s'imposer.

Du chapitre 6 nous retiendrons la section consacrée à David et Salomon, qui, en dépit de sa trop grande brièveté, pose la question qui agite aujourd'hui le monde savant : David et Salomon furent-ils de grands rois ou de petits chefs de clan locaux ? Y eut-il jamais un grand empire israélite unifié ? Si on la compare à celle de Finkenstein et Silberman, la réponse de Ska reste fort prudente, très dépendante encore du récit biblique, même s'il admet un grossissement ultérieur de la figure de l'ancêtre qui justifiait aux yeux de ses héritiers toute revendication territoriale vers le nord. En définitive, « *sous de nombreux aspects, l'histoire biblique de David et de Salomon est donc une œuvre de propagande politique. Cela ne signifie pas qu'elle n'ait aucune signification théologique et aucun fondement historique. Même les œuvres de propagande politique doivent tenir compte des faits pour être crédibles et acceptables* » (p. 90). A nos yeux, Ska livre ici un critère important de jugement qui s'ajoute à notre questionnement de la thèse déployée par Finkenstein et Silberman, même si nous

regrettons qu'à la différence de ces derniers, Ska ne confronte pas assez le récit biblique et l'archéologie. Le reste du chapitre consacré aux Omrides est moins innovant, tout en présentant un dossier complet.

Les mêmes qualités de clarté et de concision caractérisent le *dernier chapitre*, « Israël et Juda dans le tourbillon de la politique internationale » (ch. 7). Ici les parallèles non bibliques abondent qui permettent de situer les événements dans un cadre plus large et, au-delà du « dit », d'en vérifier l'authenticité. Rien de bien original sans doute, mais une parfaite maîtrise des sources.

Du bref épilogue « Histoire et récit, art et poésie » retenons encore cette comparaison avec le tableau *Guernica* de Picasso : l'artiste ne prétend décrire la réalité (faits bruts), mais ouvrir au sens (interprétation). De semblable manière, les récits bibliques transmettent quelque chose du passé, mais « *leur but n'en demeure pas moins celui de l'œuvre d'art : transmettre un message sur ce qui c'est passé* » (p. 132).

L'ouvrage de Ska en est une parfaite illustration, il force le lecteur à s'interroger sur les rapports complexes entre l'œuvre produite (écriture) et le réel (événement historique), entre le passé littérairement construit et la quête historique légitime de notre temps ; c'est là sa plus grande richesse. Et si l'on peut discuter tel ou tel point de détail (comme certaines datations proposées pour la rédaction des récits) et regretter parfois un ton trop allusif (ainsi p. 56s, concernant l'histoire rédactionnelle du « le miracle de la mer »), cela tient plus aux limites du genre (conférences grand public) qu'à la solidité de la thèse, en tout point remarquable. Hors de tout apologie – « la Bible dit vrai », Ska fait entrer le lecteur dans une démarche originale qui combine exigences de la recherche historique et lecture croyante, attentive au « message » des récits.

A nos yeux c'est plus que suffisant pour inciter à le lire, voire le discuter.

Philippe ABADIE,
Faculté de Théologie - Lyon



Isabelle CHAREIRE

Chronique de théologie

UNE THÉOLOGIE FRACTALE À PROPOS DU LIVRE DE CHRISTIAN DUQUOC L'UNIQUE CHRIST, LA SYMPHONIE DIFFÉRÉE [1]

En 1970 paraissait la traduction française d'un ouvrage d'Hans Urs von Balthasar *Das Ganze im fragment* (« Le tout dans le fragment ») sous le titre *De l'Intégration. Aspects d'une théologie de l'histoire* [2], et au cours des cinquante dernières années les théologies de l'histoire ou les ouvrages touchant d'une manière ou d'une autre cette question ont été relativement nombreux [3]. Christian Duquoc propose à son tour une théologie de l'histoire comme théologie du fragment mais, certes, bien différente de celle du théologien bâlois. L'entreprise nous paraît originale à plus d'un titre : le point de départ, le traitement de la question et l'hypothèse qui sous-tend cette lecture de l'histoire. Loin des grandes fresques synthétiques de l'histoire, le propos vise à élaborer une théologie plus modeste qui, cependant, décèle dans l'histoire les indices de l'éclat du Règne qui vient.

I

Le point de départ

Ce livre part d'un constat et d'une conviction. Un constat : la situation historique actuelle se caractérise comme perte des illusions unitaires qui conféraient à l'histoire un sens global ; une conviction : la foi chrétienne croit en une symphonie finale même si on n'en perçoit que les fragments. La tension entre ces deux éléments traverse l'ensemble de l'ouvrage. Prenant acte de la situation difficile du christianisme aujourd'hui – ses exactions passées le décrédibilise aux yeux de beaucoup et sa prétention à l'universalité apparaît totalitaire – et de l'horizon éclaté dans lequel il se déploie, il s'agit d'élaborer une christologie honorant les affirmations du *Credo*. Cela peut sembler une gageure.

En effet, de nombreux facteurs contribuent à relativiser la croyance en la médiation

1. Paru aux éditions du Cerf (théologies) en septembre 2002, 262 pages.

2. Éditions Desclée de Brouwer ; l'édition originale date de 1963.

3. On pense aux ouvrages de : Jean DANIÉLOU, *Essai sur le mystère de l'histoire* en 1953 ; H.-I. MARROU, *théologie de l'histoire,* paru en 1968 ; Bruno FORTE, *Teologia della storia,* Paoline, 1990 ; côté protestant : O. CULLMAN, *Christ et le temps,* 1946 (trad. fr. 1947) R. NIEBHUR, *Foi et histoire en 1947* (trad. fr. 1953) ; et, à sa manière J. MOLTMANN, *Théologie de l'espérance,* 1964. Le dominicain E. SCHILLEEBECKX a proposé plus récemment une lecture renouvelée de l'histoire dans *L'histoire des hommes, récit de Dieu,* 1989 (trad. fr. 1992 dont on pourra lire une recension dans *L&V* n° 215, p. 86). La liste est certes loin d'être exhaustive ! Pour un point sur la théologie de l'histoire au XX[e] siècle on se reportera à R. GIBELLINI, *Panorama de la théologie au XX[e] siècle,* Cerf, 1994, p. 291-318.

unique, révélatrice et salvatrice, du Christ dans le mouvement de l'humanité vers Dieu. Comment un envoyé aussi régional que l'obscur galiléen peut-il être confessé comme médiateur unique et universel ? Le caractère provincial du Nazaréen est renforcé par un double élément : la rupture entre Israël et l'Église au premier siècle et le constat planétaire de la pluralité des religions. À cela s'ajoute une donnée plus contemporaine : l'abandon d'un sens global de l'histoire tel que nous l'avaient légué les Lumières et la perspective hégéliano-marxiste au profit d'une idéologie panthéiste, indéfinie et sereine (*cf.* Nouvel Age).

Ce constat posé donne la trame de l'ouvrage : la christologie est pensée à partir de la rupture matutinale entre Israël et l'Église (1re partie : « La déchirure ») et dans son rapport à la pluralité des religions (2e partie : « Les religions en fragments »). La perte des utopies conduit à s'interroger sur l'éclatement du sens de l'histoire et du cosmos : comment penser alors le Christ récapitulateur ? (3e partie : « l'espérance voilée »). Enfin, l'auteur esquisse une théologie du fragment : les divisions doivent être envisagées de manière positive : elles peuvent être fécondes (4e partie : « La division féconde »).

II

Le traitement de la question

Le traitement de la question est caractéristique du mode de théologiser de l'auteur : établir un état des lieux à partir de la situation historique concrète.

1. La césure juive est assumée dans sa radicalité. Rendre à Jésus sa judéité, comme le font de manière bienvenue les derniers travaux exégétiques (tant juifs que chrétiens) dont Chr. Duquoc est un lecteur attentif, ne fait qu'accentuer le caractère énigmatique de la rupture.

Cet enracinement dans le peuple de l'Alliance étant solidement maintenu, il s'agit de saisir comment Jésus, par une série de déplacements, ouvre à une nouveauté qui ne peut être réduite à un simple malentendu. En effet, en dénouant les liens qui articulent de manière étroite l'Alliance à ces réalités centrales du judaïsme : Jérusalem, la Torah, le Peuple élu et la Terre, Jésus réinterprète de manière décisive l'Alliance : Le Messie se substitue à la Ville, le Médiateur à la Torah. L'élection d'Israël n'est certes pas abolie (Rm 11,29) mais désormais les païens sont appelés à la même destinée. En délaissant le lien à la Terre la conscience collective d'appartenance à un peuple est négligée au profit d'un lien d'appartenance individuelle ; cette césure apportée par Jésus entre destin collectif et destin de l'individu ne cesse d'être mise à mal comme en témoigne l'histoire de l'Église : des formules comme « Hors de l'Église point de salut » tombent sous la même critique. Les liens que Jésus dénoue ne sont donc pas à comprendre seulement sous l'angle de la rupture inaugurale avec Israël mais également comme critique adressée à l'Église. Ce faisant on peut comprendre de manière positive la césure entre Israël et l'Église : « elle peut même être intégrée à une interprétation de l'histoire, aucune communauté ne pouvant prétendre en être l'agent exclusif » (p. 56).

L'analyse des effets de l'événement pascal sur l'Alliance dans le chapitre suivant permet de conforter l'intérêt de cette position.

2. La question de l'universalité du Christ dans le contexte de la fragmentation religieuse est étudiée à partir de trois notions : la libération (la question du salut),

la manifestation (le caractère paradoxal de la révélation de Dieu), l'unité (pour une théologie du fragment). Dans le contexte du dialogue interreligieux, plusieurs auteurs délaissent la particularité historique du Nazaréen au profit de la figure du Christ qui échappe ainsi à toute restriction historique ; cette position est défaillante car elle n'honore pas « *la potentialité universelle de la singularité de Jésus* » (p. 78).

À titre d'illustration, je retiens la seule question de la libération :

« *Ainsi affirmer que toute religion est vraie et bonne dans la mesure où elle promeut l'humain, c'est-à-dire qu'elle libère de l'inhumain est, à mon sens, ni légitime ni illégitime, ne disant rien que de général et conforme à un désir individuel ou collectif non pervers. Il importe davantage à la négociation entreprise de savoir si dans sa propre tradition religieuse il existe un ancrage effectif et une définition précise de ce thème* » (p. 78).

C'est pourquoi Chr. Duquoc dégage d'abord ce qui caractérise la libération apparue dans la pratique de Jésus : elle est une manière de se situer à l'égard du temps et du désir ; elle n'est pas définie par le seul futur, elle s'enracine dans le présent ; en cela elle est réellement libérante car « *sans un rapport authentique à l'actualité du Règne, le futur annoncé s'avère illusoire* » (p. 87).

Cette compréhension évangélique de la libération est ensuite confrontée à deux états de la pensée contemporaine : la réflexion de Marcel Gauchet sur le statut de la religion dans la démocratie et les théologies du dialogue interreligieux. Face à ces dernières, l'auteur se montre dubitatif : il lui paraît vain de chercher un critère commun (« l'humain authentique » de Claude Geffré par exemple) sur lequel pourraient s'accorder les religions : de tels critères sont sans pertinence religieuse opératoire et trop déterminés par la civilisation occidentale. Puisqu'il apparaît impossible de dégager « *une essence commune des religions et donc [de] découvrir en elles un point de convergence possible qui ne soit pas un transfert d'intérêts bibliques* » (p. 99), il s'agit, comme Jésus, de partir de l'épreuve de l'expérience, de la clameur de le souffrance, et du chemin de libération proposée par le Nazaréen. C'est à partir de là que peut s'ouvrir le dialogue avec les autres traditions religieuses car toutes ont en partage l'expérience humaine commune. Ce n'est donc pas d'un point de vue « surplombant », ou philosophique, que le dialogue interreligieux est envisagé mais bien à partir de la particularité de l'expérience et du message chrétien affrontés à la condition commune.

3. Dans cette troisième partie, il s'agit de penser le sens christique de l'histoire et du cosmos alors même que la finalité de l'un et de l'autre apparaît obscure et soumise au hasard plutôt qu'à la raison.

L'inauguration du Règne par Jésus a laissé des marques relativement discrètes :

« *Après l'annonce de Jésus, l'histoire suit son cours traditionnel. Sauf en ceci : un groupe issu du judaïsme prétend que le prophète nazaréen a été élu par Dieu pour mener l'histoire à un terme bénéfique pour les hommes, en vertu du pouvoir qu'il lui a conféré en le ressuscitant des morts* » (p. 138).

Mais cet indice majeur a perdu de son éclat par les divisions qui l'ont affecté au cours des siècles, et les indices socio-politiques du Règne s'ils sont bien réels demeurent eux aussi fragmentaires. La maîtrise du sens global de l'histoire nous échappe.

La reconnaissance du Christ comme « *maître de l'histoire et seigneur du temps* » (p. 144) doit donc être comprise à la lumière de la geste et de la parole du Nazaréen telles quelles nous sont rapportées par les évangiles... ce que Chr. Duquoc appelle, dans un précédent ouvrage [4], l'originalité du messianisme de Jésus est reprise ici à nouveaux frais — signalons la lecture stimulante des Béatitudes (p.155-162). Témoins du Ressuscité, les communautés chrétiennes ont justement renoncé à proposer un contre-modèle d'organisation socio-politique (selon le schéma de la chrétienté) ; elles n'en demeurent pas moins des forces d'interrogation par leur souci de promouvoir la justice et l'amour et des signes d'espérance par leur conviction du sens christique de l'histoire en dépit de son opacité :

« *Le hasard est la métaphore qui ouvre à une pensée de la non-ingérence de Dieu dans l'ordonnance collective de l'histoire sans se résigner à son abstention ou à son indifférence. Le don de l'Esprit est le garant que Dieu, par le Ressuscité, ne cesse d'avoir le souci des hommes.* » (p. 182).

Un abîme sépare le provincialisme de l'histoire humaine et la majestueuse ampleur du devenir cosmique ; aussi, malgré leur intérêt, les tentatives d'arraisonner le cosmos à l'histoire (*cf.* les ouvrages de A. Gesché et de Fr. Euvé) apparaissent-elles bien hasardeuses. Comment penser la seigneurie cosmique du Christ ? La difficulté ne vient pas tant de l'affirmation de cette souveraineté christique que de sa modalité. Si l'on peut comprendre la maîtrise de Jésus sur l'histoire en raison de l'espérance insufflée par le don de l'Esprit qui accomplira toute choses, comment l'évolution du cosmos peut-elle être soumise au Christ ? L'expérience et la connaissance scientifique ne donnent aucun élément susceptible de saisir ce lien entre histoire et cosmos à partir de la souveraineté du Christ. Que peut en dire la théologie ? Son discours sera assurément modeste... si dans la foi nous pouvons, en vertu de l'acte créateur, poser « *l'unité finalisée des devenirs, historique et cosmique* » (p. 195), cette affirmation demeure formelle puisque aucune expérience ne vient en donner des signes attestateurs. C'est finalement l'indice esthétique qui permet à Chr. Duquoc d'esquisser une parole théologique à ce propos : ce qui frappe le néophyte comme le savant c'est « *l'admirable agencement tant du cosmos que de l'émergence de la vie, de son efflorescence, de sa multiple variété , de sa permanence. [...]. La beauté de l'ensemble comme du détail.* » (p. 197). Pourtant cette beauté ne prémunit pas de la précarité et l'angoisse surgit devant le caractère potentiellement menaçant de ce fantastique ensemble. Ce que révèle la finalité christique, en raison de son articulation au Nazaréen, c'est que la splendeur de l'ensemble n'écrase pas « la singularité inappréciable du fragment » : « *La souveraineté du Christ ne dénie pas la beauté de la création prise dans son ensemble, elle ne s'y enferme pas. Le fragment lui importe autant que l'ensemble. Il ne serait pas le Crucifié ressuscité si celui ou celle qu'écrase la nécessité cosmique n'était pas l'objet de son attention et de son amour. La souveraineté du Christ impose une limite à l'admiration du cosmos. Car si celui-ci est encore dans les douleurs de l'enfantement, selon Paul*

4. *Messianisme de Jésus et discrétion de Dieu*, Labor et fides, 1984. On en trouvera la recension, pleine de pertinence et d'humour, par Br. Carra de Vaux, in *Lumière & Vie* n° 173 (juill.-sept. 1985) p. 90-93.

(Rm 8, 18-23), c'et que sa beauté globale a un coût : la valeur nulle du fragment comme tel dès qu'il est envisagé dans sa séparation d'avec le tout. L'attention portée à la personne singulière dans le discours évangélique atténue l'enthousiasme pour une pensée esthétique et ludique du cosmos. Du point de vue de la rupture de l'équilibre universel au profit de l'être singulier, la souveraineté du Christ demeure indescriptible dans les moyens de son exercice : elle n'obéit pas à une loi générale puisqu'elle est aussi attentive au singulier qu'à l'ensemble. » (p. 198).

III

L'hypothèse

La dernière partie élabore l'hypothèse sous-jacente aux analyses précédentes : la totalité du sens que, dans la foi, nous croyons donnée par le Christ, nous est présentement inaccessible. La rupture initiale entre Israël et l'Église, la division des Églises, les éclatements multiples dont témoigne l'histoire contrecarrent sans cesse notre idéal d'unité et de communion. Il s'agit alors de modifier le regard : la division peut être perçue positivement : elle signifie que la totalité nous échappe et que notre appréhension de la réalité est nécessairement fragmentaire.

L'Esprit en travail doit être compris, non comme le stakhanoviste d'une unité écrasant les fragments sous la totalité mais comme le résistant à l'oppression totalisante ; c'est à ce prix que l'unité pourra être justice et liberté :

« *La division maintenue et défendue est peut-être le seul moyen d'échapper à la l'appauvrissement que ne manquerait pas de produire l'allégeance à une seule politique, à une seule croyance, à une seule Église, à une seule religion* » (p. 205-206).

Ainsi on peut comprendre que :

« *le mouvement de l'Esprit se hâte lentement vers l'unité du Règne de Dieu. [...].... Sa patience est la garantie de la vérité de la promesse* » (p. 217).

Cette théologie du fragment s'appuie également sur la christologie. L'universalité du Christ ne peut se penser en rupture avec la particularité de Jésus de Nazareth (contre les positions de D. Vasse et de M. Bellet). Et parce que nous ne pouvons relier les fragments entre eux, poser l'universalité du Christ c'est « *respecter son caractère unique en tant que Sauveur de tous les hommes et son style particulier : l'enracinement juif de ses gestes et de ses paroles* » (p. 231). La véritable question concernant l'universalité du salut en Jésus Christ est celle-ci : comment penser l'universalité publique relevant d'une histoire et d'une institution particulière sans occulter leurs limites ? L'Ascension, signe de l'absence du Ressuscité et du don de l'Esprit permet de la penser ; l'universalité du Christ ne sera perçue qu'à son retour, elle est dynamique parce qu'eschatologique.

Cette échappée eschatologique est développée, dans le dernier chapitre, par la métaphore de la symphonie différée. La partition ultime nous échappe et toute tentative pour penser l'unité finale des fragments est vouée à l'échec. Cependant, dire de l'Église qu'elle est un fragment parmi d'autres n'évacue pas sa tâche missionnaire, et l'asymétrie posée entre le christianisme et les autres religions ne confère pas à celui-ci « un pouvoir discrétionnaire » :

« *La mission n'a pas pour fin d'intégrer à une institution unique, mais de donner forme à l'interdépendance latente en incitant à débattre librement des questions*

issues du monde environnant et qu'aucune religion ne maîtrise » (p. 248).

* * *

On l'aura compris, cet ouvrage majeur renouvelle l'horizon théologique; il stimule et appelle de nombreux débats. Je terminerai par trois remarques :

Suggérée par l'illustration de la page de couverture, le qualificatif de fractale que j'attribue à la théologie de Christian Duquoc ne me paraît pas complètement indu. « Fractale : se dit d'une figure dont la forme est irrégulière et fragmentée, la fragmentation étant quantifiable dans son irrégularité » [5] : la théologie du fragment proposée par Chr. Duquoc n'est pas évitement de la raison mais les liens proposés n'ont pas l'harmonie rassurante et toujours un peu fausse des concepts formels sous lesquels la pensée trop souvent fond le réel et l'opacité de l'histoire. « *Le fragment se tient en lui-même indépendamment de tout projet ou d'horizons communs. L'appel à l'unité relève de l'incantation* » (p. 123) écrit-il à propos des religions. Il importe de saisir la cohérence de chaque fragment, mais aussi sa limite —pour autant il ne nous est pas donné de disposer ces fragments en une harmonieuse unité, mais nous sommes convoqués, du lieu qui est le nôtre, à partager nos perceptions différentes, voire divergentes, du présent dont la profondeur se dévoile dans la mesure où on le laisse faire signe (p. 124).

La deuxième remarque est une interrogation quant à l'articulation entre l'individuel et le collectif. Cette théologie du fragment et aussi une théologie de la résistance à l'écrasement du particulier par le global. Autant l'équilibre me paraît bien suggéré —autant que faire se peut puisqu'il nous échappe— entre le fragment et la totalité cosmique (*cf.* le chapitre « le Christ et le cosmos » et ci-dessus l'extrait cité de la page 198), autant son appréhension dans l'histoire me laisse perplexe. L'analyse de l'oubli de la terre comme césure radicale entre destin collectif et destin individuel (p. 48-56), malgré sa réelle pertinence, me semble manquer la saisie des sujets dans le lien commun qui les porte; certes la liberté et l'amour sont éminemment individuels, mais le lien au collectif est ici pensé uniquement sous le mode institutionnel. Il y a une articulation trop promptement écartée ici (p. 212). Il me semble qu'il y a un jeu plus subtil entre l'individu et l'institution qui passe par une *koinônia* (partage et participation à une communauté) si bien que l'individu, traversé par le lien biologique et social toujours déjà donné, n'est pas seulement résistance à la totalité, mais aussi réception de ce qui d'elle le constitue. Cette réception n'est pas traductible uniquement en termes de résistance ou d'institutionnalisation, mais sous le mode d'un lien relevant de ce que l'on pourrait appeler communion des saint(e)s et qui est autre que la seule relation entre deux sujets.

Ce livre est traversée par une théologie trinitaire, caractéristique de l'auteur, déjà présente dans *Messianisme de Jésus...* qui me semble expliquer la critique précédente. L'attention portée avec pertinence à chacune des personnes trinitaires – avec néanmoins une perspective plus apophatique du côté du Père n'est pas ressaisie dans une dynamique explicite de communion trinitaire et ce, en raison même de l'option apophatique à l'égard du Père. Certes, il s'agit d'une option théologique cohérente

---

5 Alain Rey, dir., *Dictionnaire historique de la langue française*, Paris, Dictionnaires Le Robert, vol. 1, 1995, p. [illegible]



avec l'ensemble de l'œuvre, mais pour ma part, elle me laisse une petite insatisfaction !

Il me reste une dernière chose à confier à celles et ceux qui sont tentés par la traversée de ce bel ouvrage. La vive lumière de l'intelligence à laquelle nous convie Christian Duquoc est superbement introduite par l'émotion esthétique ; la lectrice – ou le lecteur – se trouve gratifiée, grâce à la diligence et à l'œil photographe de Thérèse Caumeil, d'une très belle page de couverture : la reproduction d'une œuvre fort évocatrice, *Icare* de Jean-Claude Meynard, de l'école de peinture fractale !

Isabelle CHAREIRE
Faculté de Théologie
Université catholique de Lyon

Comptes rendus

Jean LAPORTE, **L'Œcuménisme et les Traditions des Eglises,** (Initiations), Cerf, Paris, 2002, 332 p.

Le but de ce livre – dans la collection « Initiations » des éditions du Cerf – était louable : fournir une présentation des différentes traditions chrétiennes. Malheureusement le résultat s'avère décevant. Qu'on en juge.

Tout d'abord, certains choix sont surprenants. Pour le catholicisme romain, l'auteur se contente d'une présentation de l'Eglise catholique aux Etats-Unis. Si l'on peut comprendre la présence d'un chapitre sur le judaïsme, la section consacrée aux sectes (Témoins de Jéhovah et disciples de Moon) et à l'islam est pour le moins inattendue dans un livre consacré aux « Traditions des Eglises ».

Le style adopté par l'auteur est pour lè moins hétéroclite. Des paragraphes historiques ou théologiques sont entrecoupées de souvenirs personnels dénués d'intérêt : quel besoin J. Laporte a-t-il d'évoquer le « très beau souvenir » de ces relations avec les *moonies* (p. 241), ou encore la contribution de Jean Meyendorff à la traduction de sa thèse (p. 307) ?

De bonnes idées auraient pu donner quelque valeur au livre. L'auteur propose des « questions pour aider la discussion » à la fin de chaque chapitre. Malheureusement, le résultat est très disparate : certaines questions invitent effectivement à la discussion ; d'autres sont plutôt des vérifications de connaissance.

On pourrait saluer l'apport de bibliographies pour chaque thème. Mais les suggestions laissent perplexes : pourquoi tant de renvois – peu pertinents – à *La Documentation catholique* des dix dernières années ? Pourquoi le chapitre intitulé « Le mouvement œcuménique » se termine-t-il par une bibliographie sur « la papauté et son administration » ?

La qualité scientifique du contenu laisse aussi à désirer. Par exemple, le chapitre consacré à l'anglicanisme permet difficilement de comprendre comment on passe de l'Eglise d'Angleterre à la « communion anglicane ». Même l'orthographe de certains noms propres est incertaine. Par ailleurs l'information de l'auteur n'est pas à jour. Comment un livre publié en 2002 peut-il mentionner Canberra comme lieu de la dernière assemblée plénière du Conseil Œcuménique des Eglises (1991) et oublier celle d'Harare (1998) ?

Enfin, la première partie du titre semble vraiment usurpée ; Laporte avoue lui-même refuser toute « discussion des principes de l'œcuménisme, qui n'intéresse plus personne » (p. 7). C'est bien plutôt son livre qui risque de n'intéresser personne !

Franck LEMAÎTRE o.p.



La Bible de Jérusalem, traduite en français sous la direction de l'Ecole biblique de Jérusalem, Le Cerf-Fleurus, Paris, 2001.

La Nouvelle Bible Segond, Ed. d'étude, Alliance Biblique Universelle, Villiers-le-Bel, 2002.

En l'espace de quelques mois plusieurs bibles ont été proposées au public francophone ; en cette recension nous en présentons deux qui, pour diverses raisons, méritent de retenir l'attention.

La Bible de Jérusalem est une co-édition entre les éditions du Cerf et les éditions Fleurus. La traduction est celle qui a été révisée et publiée en 1998 par les éditions du Cerf. Le public francophone a, désormais, à sa disposition pour un prix modique (15 euros) une traduction qui a fait ses preuves et jouit d'une estime générale, même si elle est discutable sur un point ou un autre (voir notre chronique en LV n° 242, p. 70). Les introductions et les notes sont aussi celles de la Bible de Jérusalem, cependant le renvoi de l'ensemble des notes à la fin de chaque livre rend leur utilisation malaisée. Par rapport à l'édition de travail de 1998 des notes sont abrégées ou ont disparu. Donnons quelques exemples pris dans l'épître aux Romains : les notes sur l'Esprit et la foi en Rm 1, 9. 16 sont assez nettement abrégées ; la note de Rm 9, 5 justifiant l'application au Christ du qualificatif de « Dieu » a disparu ; la suppression est d'autant plus regrettable que la note rassemblait des éléments de christologie paulinienne. Celui qui désire une Bible de travail ne fera donc pas l'économie de l'édition de 1998.

Mais ces remarques apparaissent des détails face à un reproche beaucoup plus grave. Justifiant une nouvelle édition de la Bible de Jérusalem, les éditeurs notent : « Ce texte (la Bible) peut rester difficile d'accès. C'est pourquoi nous avons pensé à proposer des clefs de lectures. C'est qu'en effet le texte peut se lire à plusieurs niveaux : sur la base d'un sens littéral, le premier, on peut envisager des interprétations diverses, nourrir les réflexions sur le Mystère de Dieu lui-même, sur la foi mais aussi sur bien des aspects de la vie humaine ». La proposition serait satisfaisante si, de fait, les clés proposées n'oubliaient pas le sens littéral. Ce dernier est sans doute supposé donné par les introductions et les notes de la Bible de Jérusalem de 1998. Sans se soucier du sens littéral cette coédition propose des clés de lecture dites christologiques, et soi-disant inspirées par les Pères de l'Eglise. Que certains Pères de l'Eglise, guidés par une exégèse allégorique, aient proposé une lecture christologique de l'Ancien Testament est incontestable, mais est-ce une raison suffisante pour les suivre en ce domaine supprimant tout poids à l'histoire d'Israël ? Les clés de lecture indiquées en marge veulent se placer sous le patronage des Pères, mais aucune indication précise n'est donnée ; des citations brèves des Pères et des phrases, constructions des éditeurs, plus ou moins inspirées par tel ou tel texte des Pères, sont mélangées.

Ajoutés aux introductions de la Bible de Jérusalem, des avant-propos dénaturent le sens des textes. Parmi beaucoup d'autres relevons quelques affirmations de ces avant-propos : p. 34 à propos du livre de la Genèse : « Le prologue de l'évangile de Jean précise : « Au commencement était le Verbe... Et le Verbe était Dieu ». Sous la figure de la littéralité du texte, la Genèse est d'abord l'histoire du Verbe, du Fils de Dieu Unique-Engendré », ou p. 196 précédant le livre du Lévitique on lit : « Sans le Lévitique, il est difficile de

comprendre le Christ et, inversement, la Loi se comprend avec peine sans le Christ », ou en marge du chapitre 1 du Lévitique : « A la fois prêtre, offrant et offrande, le Christ s'est fait l'un de nous pour présenter à Dieu un sacrifice qui soit éternellement agréé devant lui : celui de sa vie ». Prenons un exemple dans le Nouveau Testament : à propos de 1Co 11, 7, verset difficile : « L'homme, lui, ne doit pas se couvrir la tête, parce qu'il est l'image et la gloire de Dieu ; quant à la femme, elle est la gloire de l'homme » ; dans l'annotation marginale on lit : « L'homme, c'est le Christ qui a dévoilé sa tête, c'est-à-dire Dieu. Il a été glorifié par son Père. La femme, c'est l'Eglise, gloire de l'homme, don du Christ, qui prend naissance de son côté ouvert en recevant le sang de l'Alliance et l'eau du Baptême. Elle est l'épouse toute donnée au Christ ». Il n'y a donc plus de difficulté ! Relire l'Ecriture à la lumière du Christ est un principe de la tradition chrétienne, faut-il encore ne pas ignorer le sens littéral, et ne pas se mettre à l'abri des Pères quand on propose ses propres clés oubliant le sens littéral. La Bible est dès lors située hors du temps. L'utilisateur de cette Bible est mal à l'aise, car il est tiraillé entre deux démarches fort différentes : celle de la Bible de Jérusalem, telle qu'elle a été conçue par l'Ecole biblique, et une autre qui prétend être fidèle aux Pères de l'Eglise sans faire preuve d'une grande rigueur.

Cette édition a suscité beaucoup d'émotion au sein du judaïsme français à tel point que la commission doctrinale de la conférence des évêques de France a fait une déclaration à propos de cette Bible le 29 avril 2002. Pour conclure nos remarques citons le § 6 de cette déclaration : « Les événements et les paroles de l'Ancien Testament relèvent de l'histoire d'Israël. On ne peut pas court-circuiter cette histoire pour proposer un sens chrétien. Le sens chrétien prend en compte cette histoire, selon la manière du Nouveau Testament. Nous avons aussi repris conscience plus récemment que, quelles que soient les divergences fondamentales d'interprétation, une lecture chrétienne ne peut ignorer les traditions et les interprétations juives, antérieures, contemporaines ou postérieures à la rédaction du Nouveau Testament. Le récent texte de la Commission biblique *Le peuple juif et ses saintes Ecritures dans la Bible chrétienne* [1] et la préface du Cardinal Ratzinger nous donnent là-dessus des indications fondamentales ».

Ne s'improvise pas éditeur de Bible qui veut. La publication de cette co-édition est d'autant plus regrettable qu'au même moment les éditions du Cerf commençaient l'édition de Biblia, revue qui, sous une forme originale et novatrice, propose une saine lecture du texte biblique. Les onze premiers numéros de cette nouvelle revue tiennent pleinement les promesses de l'annonce [2].

Avec la Nouvelle Bible Segond nous sommes dans une atmosphère totalement différente. Depuis des décennies l'Alliance Biblique Universelle et les Sociétés bibliques travaillent à la diffusion de la Bible et d'instruments d'initiation et de travail liés à celle-ci. L'Alliance Biblique Universelle a entrepris une nouvelle traduction de la Bible en se plaçant dans la voie que Louis Segond ouvrit à la fin du 19e s. (recours aux originaux, traduction assez littérale, refus de notes interprétatives). Selon des principes chers à la

1. Commission biblique pontificale, *Le Peuple juif et ses saintes Ecritures dans la Bible chrétienne*, Le Cerf, Paris, 2001, 215 pages.
2. Voir *Lumière et Vie*, n° 253, p. 85-86.



Bible Segond et à la tradition réformée, la Nouvelle Bible Segond n'impose pas une interprétation, mais renvoie chaque lecteur à sa propre responsabilité. « Le lecteur est toujours confronté avec le texte biblique, même lorsque celui-ci comporte des rugosités, pour y découvrir par lui-même une Parole ».

La Bible Segond a marqué l'histoire de la lecture de la Bible, en particulier au sein des différentes familles francophones issues de la Réforme. Toute traduction, si remarquable fut-elle, exige cependant à un moment ou à un autre d'être reprise, compte tenu d'exigences nouvelles en matière de traduction, d'évolution de la langue, mais aussi en raison des progrès de l'exégèse permettant de mieux comprendre certains textes. « L'équipe des traducteurs a passé la Bible Segond au peigne fin : les quelques 50 000 changements qui ont été apportés au texte de 1978 sont motivés par la précision et l'actualité du vocabulaire, la fidélité à l'original, l'harmonisation de la traduction, le choix du texte le plus solidement attesté » (Info-Bible, juillet 2002). Le travail de révision a été réalisé par un comité de rédaction composé de biblistes expérimentés appartenant à différentes églises de la Réforme, mais ses membres n'ont pas hésité à consulter des spécialistes divers au nombre desquels on compte des biblistes catholiques chevronnés.

Chaque livre est précédé d'une introduction qui met l'accent sur le narratif, et donne un plan qui facilite la lecture du livre. Les notes, extrêmement abondantes, ne touchent jamais à l'interprétation proprement dite ; elles sont d'ordre textuel, philologique, historique ou géographique ; elles comportent des renvois nombreux à des textes parallèles et permettent ainsi de faire des comparaisons avec d'autres textes bibliques ou avec des textes non-bibliques. Des cartes ainsi que des schémas bienvenus et des reconstitutions de bâtiments ou de villes à la plume accompagnent les textes et donnent chair à des passages parfois difficiles en raison des nombreux noms mentionnés. De judicieux tableaux donnent de nombreuses informations. Donnons quelques exemples : – problèmes littéraires p. 529 un parallèle est proposé entre les textes des Chroniques et ceux de Samuel-Rois ; p. 1231 un tableau fait un inventaire comparatif des évangiles synoptiques : en une page sont rassemblées les données sur les versets communs et ceux qui sont propres à chaque évangile ; -information historique : p. 506 sur l'Assyrie et les Assyriens ; – ou encore données plus directement théologiques p. 1247 : quelques titres et appellations de Jésus dans le Nouveau Testament ; - tout aussi précieux p. 982 un tableau présente quelques prophètes de la Bible en donnant les références aux textes. On trouve alors facilement les quelques textes où Abraham et Moïse sont appelés prophètes ; si on a oublié le rôle d'Iddo (2Ch 12, 15 ; 13, 22), ce qui est permis ! ; il suffit de se reporter à ce tableau... Enfin l'édition se termine par un index de plus de 80 pages, véritable dictionnaire des langues et de l'univers de la Bible, suivi d'une concordance qui permet de retrouver rapidement des versets de la Bible. Quelques cartes et photos satellites complètent cet instrument de travail fort pertinent.

Sur le rapport entre le récit et l'histoire les introductions mettent l'accent sur le côté théologique, catéchétique ; relevons à titre d'exemple les remarques faites sur le petit credo historique de Jos 4, 22s. « Comme en Exode 12 (la sortie d'Egypte), l'importance théologique de l'événement investit la narration au point que celle-ci ne

songe plus à faire la part des faits et celle de leur célébration (ou récitation). L'exposé catéchétique met ainsi l'accent sur le parallélisme presque parfait qui existe entre le passage de la mer des Joncs et celui du Jourdain. Dans l'un et l'autre cas, c'est l'intervention miraculeuse de Dieu qui permet la progression du peuple et du récit ». Cet investissement théologique, catéchétique est bienvenu. Même si c'est donné avec un point d'interrogation, on sera un peu plus réservé sur les rappels d'événements historiques p. 287 sous le titre : « un miracle naturel ? ». A propos de Jos 3, 16 et l'arrêt des eaux d'amont, il est rappelé que des éboulements barrèrent parfois le lit du Jourdain. Il eut été souhaitable que l'encadré fut un peu plus explicite pour qu'on ne puisse pas l'interpréter dans la ligne : « la Bible a dit vrai ».

L'esprit de cette édition est évidemment totalement différent de celui que nous avons déploré dans la coédition Cerf-Fleurus ; l'introduction à l'Ancien Testament s'achève d'ailleurs par un paragraphe intitulé : Une lecture chrétienne ? Relevons cette phrase manifestant un profond respect à l'égard du judaïsme : « il nous faut donc nous rappeler que l'histoire et la culture – religion y compris – dans lesquelles nous pénétrons ne sont pas d'abord les nôtres...Chaque fois que nous lisons cet « ancien Testament », c'est ainsi l'étrangeté indépassable de notre origine qui nous est rappelée - comme au Juif la Bible hébraïque rappelle (au chrétien) qu'il vient toujours d'ailleurs... »

Jean-Pierre LÉMONON

Table des matières du tome LI – 2002

Chroniques

Comptes-rendus

BULLETIN POUR L'ABONNEMENT 2003

Nom . . . .

Rue . . . .

Code postal . . . . Ville . . . .

Pays . . . . Votre numéro d'abonné(e) . . . .

	Ordinaire	Soutien
France	38,50 €	50 €
Etranger	45 €	60 €

Pour les quatre numéros, le supplément par avion est de 7 €.

Les abonnements de soutien permettent de servir la revue à des correspondants qui sont dans l'impossibilité d'en régler le prix.

L'abonnement 2003 vous donne droit aux n[os] 257-260.

Pour se réabonner, on peut découper ce bulletin ou, plus simplement, joindre au chèque la bande d'envoi de ce numéro.

Libeller le chèque à l'ordre de *Lumière et Vie* sans oublier de noter le numéro d'abonné(e).

CCP Lumière & Vie 3038 78 A Lyon (20041-01007-0303878A038-43)

Directrice de la publication : Isabelle Chareire - Imprimerie BOSC France - 69630 CHAPONOST
Dépôt légal : 10274 - 4[e] trimestre 2002 - Commission paritaire : N° 0904 G 50845